

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA –
MESTRADO ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA
FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

André Dias de Andrade

Intersubjetividade em Merleau-Ponty

Curitiba
2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA –
MESTRADO ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA
FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

André Dias de Andrade

Intersubjetividade em Merleau-Ponty

**Dissertação apresentada ao
Departamento de Filosofia, do Setor de
Ciências Humanas, Letras e Artes da
Universidade Federal do Paraná. A
pesquisa no mestrado foi orientada pelo
Profº Drº Luiz Damon Santos
Moutinho.**

**Curitiba
2015**

Para Isadora

Agradecimentos

À minha família por simplesmente tudo.

Ao professor Luiz Damon Santos Moutinho pela orientação, apoio e amizade desde meu ingresso na pós-graduação.

Aos professores Mariana Adriana Capello e Ericson Falabretti por aceitarem participar da banca de defesa desta dissertação e pelos proveitosos comentários e críticas à ela endereçados. Agradeço igualmente à professora Maria Adriana e ao professor Leandro Neves Cardim por comporem minha banca de qualificação.

Agradeço a todos os meus amigos que contribuíram de alguma forma no pensamento e elaboração deste trabalho: Max, Lucas, Jonas, Marcelo, Thiago, Rafael, Aline, Marcos, Gustavo e todos os demais sempre presentes nas imediações da Reitoria.

À Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior) pelo apoio financeiro durante o mestrado.

Resumo

Este trabalho desenvolve questões sobre como a intersubjetividade é tematizada e quais as dificuldades que tal noção enfrenta na filosofia de Merleau-Ponty. Primeiramente, estudamos a abordagem fenomenológica de uma dimensão de experiência comum – a *percepção* –, partindo da generalidade para então demarcar os limites da subjetividade. Trata-se, na *Fenomenologia da Percepção*, de investigar a relação entre eu e outro tendo em vista o elo que os une através do corpo próprio. Em seguida passamos ao exame de teses intermediárias da obra de Merleau-Ponty, a fim de pensar a intersubjetividade no âmbito da linguagem. Se num primeiro momento havia uma dimensão de solidão que faz par com a comunicação, ainda em 1945, com os trabalhos em torno do fenômeno da fala este silêncio vai passar a ser considerado de outra maneira. Buscamos entender quais as consequências para a intersubjetividade ao se pensar aquele campo comum da experiência como um campo diacrítico, em que o Eu e o Outro não são anteriores à relação. Por fim, examinamos como os elementos descobertos com a fenomenologia da linguagem permitem a Merleau-Ponty pensar a intersubjetividade a partir dum pano de fundo ontológico – o *sensível* – e, assim, vertê-la em intercorporeidade.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; Ego; *alter* Ego; Intersubjetividade; Intercorporeidade.

Abstract

This academic work develops questions about how intersubjectivity is tematized and about which are the difficulties that this notion faces on Merleau-Ponty's philosophy. Firstly we study the phenomenological approach of a common ground of experience – the *perception* –, starting of generality to line off the limits of subjectivity. In *Phenomenology of Perception* the goal is to investigate the relation between I and other aiming the tie that binds then through the body proper. Afterward we examine Merleau-Ponty's middle thesis in order to think intersubjectivity in the field of language. If, at a starting point, there were a dimension of silence and loneliness along with the communication, still in 1945, with the works around the phenomenon of speech this silence will be considered otherwise. We seek to understand which are the consequences among intersubjectivity when one thinks that common field of experience as a diacritical field, where I and other don't subsist to relation. Finally, we examine how the elements discovered on the phenomenology of language allow Merleau-Ponty to think intersubjectivity from an ontological standpoint – the *sensible* – and, furthermore, turn it into intercorporeity.

Keywords: Merleau-Ponty; Ego; *alter* Ego; Intersubjetividade; Intercorporeidade

*Strangers passing in the street
by chance two separate glances meet
and I am you and what I see is me.*

Sumário

Introdução - O problema: Ego e <i>alter</i> Ego.....	1
Primeira Parte – A reabilitação da percepção como legitimação da questão.....	15
1. A consciência perceptiva.....	15
2. A experiência e seu sentido.....	21
3. A co-existência.....	29
4. Subjetividade e intersubjetividade.....	50
Segunda Parte – A emergência do sensível.....	65
5. O fenômeno da fala.....	68
6. Presente diacrítico.....	76
7. Silêncio e sensibilidade.....	80
8. Linguagem e intersubjetividade.....	90
9. Intersubjetividade e Intercorporeidade.....	95
Conclusão.....	106
Bibliografia.....	112

Introdução – O problema: Ego e *alter* Ego

Buscamos seguir a temática da intersubjetividade de modo a compor um debate no interior da obra de Merleau-Ponty. Se o autor diagnostica o problema do outro em filosofia como eminentemente contemporâneo, isto significa que sua orientação procura levar em consideração fenômenos diversos, tais como a percepção do corpo próprio, do mundo e, consoante nosso tema, de outrem. Daí que a fenomenologia será a abordagem metodológica merleau-pontiana nessas investigações. Tratar-se-á de *descrever* ao invés de *explicar* e, para tanto, de buscar englobar fenômenos díspares como aquele do outro. A filosofia que lida com tais circunstâncias, com a necessidade de esclarecer o contato com um outro corpo e, em última instância, com outro sujeito, não terá na reflexão o mote privilegiado de análise, já que não procura reduzir tal questão à subjetividade e não faz desaparecer a opacidade do fato, senão a reivindica em prol da verdadeira reflexão – vale dizer, aquela que reconhece sua situação de erigir-se sob um fundo sempre irrefletido¹.

É justo afirmar que a questão do outro aparece na filosofia francesa como uma resposta ao kantismo do início do século XX. Para esta tradição o problema do outro se resolve, assim como do eu, com o sujeito transcendental que ambos são sem precisar, para tanto, fazer a pergunta: *quem medita?*². A única maneira de usurpar o outro à esfera transcendental e conferir-lhe um sentido real e não operativo, seria pôr em questão a própria meditação da filosofia reflexiva e aí realocar o problema do outro. “Se, ao contrário, a filosofia contemporânea toma o fato por tema principal e se outrem se torna um problema para ela, é porque ela quer efetuar uma tomada de consciência mais radical” (Php, p. 75). Trata-se de impor limites à análise reflexiva e descobrir, a partir destes próprios limites, o que este “outro” poderia significar. Merleau-Ponty toma a medida deste problema ao entender a intersubjetividade não como uma relação entre consciências, mas como uma relação entre corpos.

¹ “O mundo fenomenológico não é o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências e na intersecção de minhas experiências com aquelas de outrem [...] Pela primeira vez a meditação do filósofo é sobremaneira consciente para não realizar no mundo e antes dela seus próprios resultados” (*Phénoménologie de la Perception*, p.xv; citada doravante com a sigla “Php”). Sobre esta “situação” do afazer filosófico Merleau-Ponty indaga: “Que temos então no começo? Não um múltiplo dado com uma apercepção sintética que o percorre e o atravessa de um lado a outro, mas um certo campo perceptivo sobre fundo de mundo” (Php, p. 278-9).

² Descombes retrata este embaraço em sua forma incipiente, num debate em que André Cresson pergunta a Leon Brunschvicg – o qual estava a expor o idealismo transcendental – a respeito do *ser do outro*: “BRUNSCHVICG: A ideia que tenho de sua consciência é um elemento no sistema dos meus juízos de existência. CRESSON: De maneira alguma admito que possa ser reduzido a um juízo de existência da consciência do Sr. Brunschvicg e creio que nenhuma das pessoas presentes está disposto a admiti-lo por conta própria. E para ser consequente o Sr. Brunschvicg, sem dúvida, deveria declarar que sua consciência é a única consciência e que o conhecimento tem por única meta fazer, com suas representações, uma classificação harmoniosa para seu eu solitário” (DESCOMBES, 1988, p. 40-41).

De acordo com a *Fenomenologia da Percepção*, tratar das relações entre corpo próprio e alteridade, significa tratar de uma dialética que não acaba por reconduzir “a um processo de conhecimento, nem reconduzir a história do homem à história da consciência” (Php, p. 195). Assim, deve-se tomar dimensão do problema da intersubjetividade consoante a uma articulação da noção de subjetividade clássica. Antes que uma relação de conhecimento eu e outro entretêm uma relação vivida, através da percepção, a qual deve ser descrita e justificada filosoficamente – antes que uma relação pensada, trata-se então de uma relação de co-existência. Assim, quando Merleau-Ponty, em 1945, inverte o sentido do Cogito de “penso, logo existo” para “existo, logo penso” procura mostrar o enraizamento da subjetividade no mundo. Se há um “sujeito” na *Fenomenologia da Percepção* ele é antes experiência de interioridade ligada a um corpo, do qual jamais se separa, numa existência que se desdobra por meio da faculdade perceptiva. Sabe-se que tal dependência do pensamento com relação ao esquema corporal, já antevista como “estrutura” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 137-8), passa a ser o índice de um fenômeno vital ao itinerário da obra de Merleau-Ponty: o fenômeno da encarnação da consciência – da alma – no corpo. Aqui não se trata do corpo no sentido empírico, como conjunto de elementos materiais, biológicos, mas do corpo “fenomenal” examinado exaustivamente na obra de 1945. Não obstante, o tema da encarnação será desenvolvido por Merleau-Ponty até seus últimos escritos, carregando com ele necessariamente aquele do Cogito, como questão cara a certa “filosofia da consciência” que se procura extirpar, a fim de obter “uma ideia inteiramente nova da ‘subjetividade’” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 322).

Se na obra de Merleau-Ponty o debate em torno do *cogito* passa por aquele da intersubjetividade, na França tal questão toma antes sua forma com o neo-kantismo, o qual

“buscava apreender seja a percepção exterior, seja a construção da ciência, como o fato de uma atividade do espírito, uma atividade criadora e construtora do espírito. Era o tema verdadeiramente constante do pensamento de Brunschvicq e para ele no fundo a filosofia consistia exatamente nisto que o olhar, o qual nos sábios se direcionou ao objeto, retornava ao espírito que constrói seus objetos de ciência. [...] Em matéria de filosofia pura, em suma, sua contribuição essencial consistia precisamente em nos advertir que devemos nos orientar ao espírito, nos orientar ao sujeito que constrói a ciência e que constrói a percepção do mundo” (2000, p. 250-251).

Tal diagnóstico feito em 1959 abre caminho para pensar a filosofia de Merleau-Ponty como tentativa de superar a filosofia do espírito em prol de uma reabilitação da percepção e da opacidade do mundo – daquilo que não se subsume facilmente ao sujeito e ao entendimento. Se a percepção é fonte de conhecimento confuso e mutável, uma “consequência sem premissas” (Php, p. 48), tal como Merleau-Ponty lê na obra de Brunschvicq, tratar-se-ia de alocar a filosofia num outro terreno dignamente racionalizável? A dita reabilitação da percepção como matéria filosófica, se não

dirime o quadro de variabilidade e ingenuidade que o criticismo lhe confere, ao contrário procura dar conta destes fenômenos. A intersubjetividade, como questão cara à fenomenologia, não se resolve por recurso ao criticismo e às faculdades de um sujeito transcendental. Antes, se há o fenômeno de outrem é preciso descrevê-lo.

No curso intitulado “Consciência e aquisição da linguagem”, ministrado entre 1949-1950, Merleau-Ponty examina a abordagem que a fenomenologia de Husserl oferece a respeito da existência do outro. Trata-se ali, sobretudo, dos argumentos desenvolvidos na quinta *Meditação Cartesiana*, na qual Husserl busca realizar uma redução fenomenológica da experiência à esfera de propriedade do *ego* e, a partir dessa redução, descrever o fenômeno do *alter ego* que ali toma forma. O problema da intersubjetividade, portanto, subscreve-se num âmbito de constituição transcendental do conhecimento – é preciso aloca-lo nesse campo e desdobrá-lo como uma relação entre *ego* e *alter ego*.

Desde já nota-se a dificuldade do problema uma vez que a experiência de um outro me é dada, vale dizer, eu a constato e a vivo, embora não possa apreender este outro da maneira que apreendo a mim mesmo. Se Husserl parte da posição do *ego*, tal qual sujeito meditante que está numa relação de identidade e coincidência consigo mesmo, como compreender o aparecimento do outro como outro “eu”, ou seja, como *alter ego*? O ponto de partida do *cogito* é crucial às meditações realizadas por Husserl na obra em questão, sendo que representa “a volta para o *ego cogito* como terreno último e apoditicamente certo de juízos, no qual toda e qualquer Filosofia radical deve ser fundamentada” (HUSSERL, 2013, §8, p. 56). É preciso, portanto, ao se fazer filosofia partir de um princípio apodítico a fim de ulteriormente perscrutar a conjuntura dos aparecimentos dos quais o *alter ego* constitui um tipo específico. O eu seria o lugar *a partir do qual* o outro aparece. A visão da alteridade encerraria aquela da ipseidade, como um fato indubitável e primeiro, de modo que o outro apareça sempre enquanto *alter ego*. Daí que se a redução fenomenológica for “bem realizada”, tal como Husserl expõe nas *Meditações Cartesianas*, ela mostraria que a subjetividade transcendental é, na verdade, intersubjetividade; e que a partir do *ego* se compreenderia o *alter ego* enquanto significação dada a uma consciência. De fato Husserl toma a dificuldade do problema em se iniciar a filosofia por uma *egologia*, a qual parece, desde já, condenar todo o percurso a um solipsismo (ainda que “transcendental”, ou seja, em orientação de redução):

Não é ainda de todo visível como, na atitude da redução, outros *ego* podem tornar-se suscetíveis de serem postos como seres – não como simples fenômenos mundanos, mas antes como outros *ego* transcendentais – e, com isso, como podem se tornar temas igualmente legítimos de uma egologia fenomenológica (HUSSERL, 2013, §13, p. 69).

Essa aparência de solipsismo seria, portanto, uma etapa necessária e consequente do projeto.

Se ele inicia a filosofia pela *solus ipse* (*Cogito*) para então prosseguir da particularidade à generalidade, não obstante no parágrafo subsequente (§14) vai tratar desse *cogito* pelo viés de suas *cogitationes*, ou seja, tomando o vínculo intencional como fundamental para pensar o particular, ou o pólo egológico. Assim, “dever-se-á mostrar que um solipsismo transcendental é apenas um subnível filosófico”, o qual deverá ser ultrapassado a fim de legitimar uma intersubjetividade em âmbito transcendental, a qual, de fato, revelar-se-á “como problemática fundada, e portanto, de nível mais elevado” (HUSSERL, 2013, §13, p. 68-69)³. Mas Merleau-Ponty não pode aceitar tal solução e, de fato, não o faz ao considerar o procedimento de Husserl incompleto. Husserl teria compreendido o “paradoxo” que é o fenômeno do *Alter Ego* (Php, p. vi) – como uma alteridade pode ser apresentada no fenômeno, vale dizer, esgotar-se numa relação intencional que têm sempre um pólo noemático e como pólo noético a consciência? O problema de Husserl teria sido o de tornar a apreensão do *alter ego* possível a partir do *ego*, do eu meditante. Para Merleau-Ponty não basta dizer que este eu não é uma parte do mundo, que ele não é um “cantão” do mundo, como Husserl denuncia em Descartes, e convertê-lo no Eu transcendental. O problema do outro passa ao largo dessas análises se sua alteridade reduz-se à imanência, a “esfera de propriedade” (HUSSERL, 2013, § 44, p. 131), conforme as *Meditações Cartesianas*. “Esta dificuldade de princípio”, dirá Merleau-Ponty alguns anos mais tarde, “não é superada em parte alguma. Husserl passa adiante” (1960, p. 93). Se Husserl toma dimensão do paradoxo que é a apreensão do outro a partir do eu – mais que isso, da apreensão de um outro eu a partir do eu – é porque tal experiência, segundo Merleau-Ponty, passa a ser vivida antes que contemplada. Dito de outro modo, não acesso a subjetividade alheia, o eu do outro, mas entro em contato lateralmente com ele através de seu corpo, por meio do fenômeno de *acoplamento* (*Paarung*), no qual “o comportamento do outro confirma minhas intenções de tal modo e designa um comportamento que tem tanto significado para mim que eu próprio o assumo” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 28). Mas, é preciso salientar, tal relação de intersubjetividade entre comportamentos, se é vivida de modo a denotar um *ego* alheio, como aquela que vige entre *ego* e *alter ego* – e que nomeia a própria intersubjetividade – desemboca num paradoxo, já que “ter consciência é constituir; então não posso ter consciência do

³ À frente veremos como Merleau-Ponty, ao contrário de Husserl, parte de um ponto de vista geral para investigar os direitos do particular. Começa, por conseguinte, por uma tematização do campo pré-pessoal da experiência, sem sujeito insular, que não é superado em nenhum momento da teoria; ou seja, permanece pré-pessoal e deve, a partir de então, circunscrever os limites da subjetividade e a relação que vige entre eu e outro.

outro, uma vez que isto seria constituir-lo como constituinte, e constituinte com relação ao próprio ato pelo qual eu o constituo” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 92-93).

Se Husserl toma dimensão do paradoxo que é o *alter ego* em filosofia é porque se recusa a ver a relação entre eu e outro sob a rubrica de um terceiro termo – trata-se, antes, de compreender o aparecimento de outro *ego* para o *ego* que medita. No prefácio à *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty nos diz que é Husserl quem diagnostica o problema, uma vez que “se somos um para o outro e não um e outro para Deus, é preciso que apareçamos um ao outro, é preciso que ele tenha e que eu tenha um exterior” (Php, p. vi). Tal declaração revela desde já o mote da leitura merleau-pontiana do problema da intersubjetividade, uma vez que é sempre em *situação* que se há de abordar os polos da relação. Isso significa que o eu não é apenas o início da filosofia, princípio vazio a partir do qual se desdobra o conhecimento do que quer que seja – o conhecimento de mim e de outrem, por exemplo –, mas que ele mesmo está unido ao “tecido dos fenômenos” e dele faz parte. Ao realizar a redução fenomenológica converto o mundo em noema e ao realizar o *cogito* torno seu conteúdo minha *cogitatio*; e se não há lugar para tais *cogitationes* num mundo objetivo, no espaço e tempo físicos, elas ainda repousam necessariamente sobre o “mundo fenomenológico” (Php, p. vii). A intencionalidade que aí descubro não é aquela de uma consciência transcendental, senão a de um corpo que tem como correlato o mundo – sua correlação e seu vínculo intencional específico, portanto, são concebidos como *percepção* e o “mundo fenomenológico” passa a ser o *mundo percebido*. É preciso que a redução, portanto, descubra uma subjetividade em situação, uma subjetividade encarnada.

A redução manifesta aqui o elo inextrincável que vige entre sujeito e mundo e entre eu e outro, o qual se constata na percepção. O corpo passa a ser a estrutura que os conecta⁴ e que não deixa entrever a relação como relação de dois polos autônomos; através de uma “função comum” (a percepção) Merleau-Ponty descreve o vínculo que subsiste entre corpos distintos e daí parte para a descrição da presença de outrem, vale dizer, ao fenômeno da alteridade.

A partir disso, compreendemos que a filosofia de Merleau-Ponty tem como intuito desvendar um “vínculo natal” (1964, p. 53) entre sujeito e mundo, através da percepção e da linguagem, de modo a romper com o crivo de explicação a partir da imanência da consciência. É assim que o tema da intersubjetividade ganha corpo em suas obras: i) através de uma crítica da subjetividade transcendental e ii) do desvelamento de um “campo” originário para as relações entre eu e outro. Daí que Barbaras pontua que “seria preciso distinguir, na *Fenomenologia da Percepção*, a ordem da exposição e a ordem heurística” (BARBARAS, 1999, p. 37), pois, a

⁴ “O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (Php, p. 122).

exploração do corpo próprio e da subjetividade encarnada repousa sob uma dimensão comum de experiência, embora se aborde o fenômeno de outrem apenas num segundo momento. Tal dimensão mútua de experiência revela desde já, uma tensão inerente a todo conhecimento de um objeto transcendente; a saber, que seu sentido é apreendido na relação entre um sujeito de percepção, o corpo, e um mundo.

É por uma “contradição fundamental” (Php, p. 418), portanto, que entro em contato com as transcendências - dentre elas, por excelência, outrem -, sendo que tal contradição torna possível o conhecimento, pois passa-se pelo i) corpo próprio e pelo ii) mundo percebido para encontrar na relação entre eles uma verdade última. Não há como reconciliar a contradição que está na base de toda experiência em favor do Ego ou do mundo; a única conciliação possível é aquela que empreende a temporalidade, de modo que não é no Ser, vale dizer, de modo objetivo, que encontramos o transcendental, mas no Tempo. Somente através do tempo há como compreender a ambiguidade fundamental do em-si-para-mim e, assim, erigir as descrições da *Fenomenologia da Percepção* numa tese filosófica.

Se o sentido na *Fenomenologia da Percepção* não é isoladamente nem ideia, nem coisa – nem subjetivo, nem objetivo – tal ambigüidade é sua característica eminente. Ele é ao mesmo tempo um em-si-para-nós (Php, p. 86)⁵. Trata-se de mostrar tal ambiguidade constitutiva a todo saber, na medida em que se erige sobre a percepção e, repetimos, possui o caráter de em-si-para-nós (Php, p. 372)⁶. Se o conhecimento constrói-se a partir desta relação, se ele é antes de tudo fenomenalidade, não é possível subsumir a ambiguidade em prol do ser determinado, não é possível encontrar uma “solução” para tal “contradição” ou escolher uma dentre as posições criticadas por Merleau-Ponty sob a rubrica de pensamento objetivo.

A contradição também está na base da intersubjetividade de modo que o *vínculo* entre corpos anônimos seja a outra face da *distância* entre sujeitos da percepção. Será preciso conciliar a perspectiva de uma *generalidade do corpo*, na qual o sentido abre-se à múltiplos partícipes e a comunicação é possível, com a *generalidade da subjetividade*, na qual toda experiência encerra um sujeito, um ponto de vista e, com isso, uma insularidade. A *percepção* é a abertura originária ao sentido que torna esse elo possível; nela tem lugar tanto subjetividade como intersubjetividade, pois é na percepção que o tempo opera, vale dizer, o acontecimento da percepção é já um ato que carrega toda a temporalidade consigo. No “campo de presença” como campo perceptivo, presente,

⁵ “Nós não podemos permanecer nesta alternativa entre nada compreender do sujeito ou nada compreender do objeto. É preciso que reencontremos a origem do objeto no coração mesmo de nossa existência, que descrevamos a aparição do ser e compreendamos como paradoxalmente há *para nós o em si*” (Php, p. 86).

⁶ “Não se pode, dizíamos, conceber coisa percebida sem alguém que a perceba. Mas, ainda, a coisa se apresenta àquele mesmo que a percebe como coisa em si e coloca o problema de um verdadeiro em-si-para-nós” (Php, p. 372).

passado e futuro serão tomados em harmonia de maneira a pensar a particularidade atinente à toda experiência – a “presença a si” – e sua universalidade – a “presença do mundo” (Php, p. 494-495).

Em trabalhos posteriores à *Fenomenologia da Percepção* a intersubjetividade vai continuar a ser fundamental, de modo que a dificuldade que ela suscita ao tratar do paradoxo entre comunicação e subjetividade, universal e particular, vai ser retrabalhado. Assim, nos anos subsequentes Merleau-Ponty vai considerar que a solução empregada em sua primeira grande obra, qual seja, a de tornar a ambiguidade basilar à consideração filosófica, é insuficiente. Haveria uma “má-ambiguidade” nisto que o autor classifica como “a mistura de finitude e universalidade”⁷ – a questão do outro, como bem a compreenderemos detidamente no decorrer do trabalho, também será refém desta “má-ambiguidade”, pois ali tal questão também é construída tendo em vista o conflito – e a possível acomodação – entre particular e universal.

Assim, na **primeira parte** desta dissertação tentamos mostrar como o texto da *Fenomenologia da Percepção* consiste num esforço em sustentar uma constituição intersubjetiva do mundo, a qual é apreendida na percepção e não numa consciência pura e transcendental. Tal recusa é signo do debate travado durante toda a obra contra uma noção “intelectualista” da percepção, sendo que esta concepção é o alvo principal de Merleau-Ponty quando trata da intersubjetividade. Para tanto, julgamos necessário reconstruir tal crítica a fim de caracterizar bem qual é a noção de percepção que Merleau-Ponty vai sustentar, além de compreender como “todos os problemas de transcendência” (Php, p. 417) – do mundo, do objeto e de outrem – serão iluminados por tal noção e deverão ser tratados em termos de percepção. Realizaremos esse exame no primeiro e no segundo capítulos. Em seguida passaremos a descrever propriamente a relação intersubjetiva, no capítulo 3.

Merleau-Ponty salienta que se deve pensar a relação com outrem não a partir da alternativa conflitante entre “solidão” ou “comunicação”. É o estatuto da reflexão que sofre uma inflexão com a obra de 1945, de modo que o irrefletido seja dado por meio de um ato. “Já que vivemos essa situação, deve haver um meio de explicitá-la” (Php, p. 412). Pode-se dizer que este é o dispositivo teórico com o qual opera a obra, pois além de evidenciar a condição do fazer filosófico, que é partir de um pré-dado que deve ser levado à tematização, refletido, tornado dado, passa-se a tratar dos temas da linguagem, da coisa, do mundo e de outrem como *retomada* – portanto, como uma reflexão-sobre-um-irrefletido. Desde já é possível endereçar uma interrogação a Merleau-Ponty. O filósofo consegue tratar a questão sem se fiar na alternativa entre solipsismo e intersubjetividade? De modo que mesmo que não postule alguma sorte de interioridade nos

⁷ Cf. *Un inédit de Merleau-ponty*, In: *Revue de métaphysique et morale*, LXVII, 1962, p. 409.

sujeitos que entretêm tal relação, um “cogito tácito”, enquanto fundo de si não refletido, exprimido ou comunicável – e, no limite, incomunicável – acabe, por fim, implodindo tal relação. Haveria então que conciliar a preeminência do cogito com a relação expressiva entre dois sujeitos, a fim de escapar à alternativa em questão e fazer justiça ao que fora afirmado no fim do capítulo sobre outrem, antes mesmo de explorar a subjetividade e a temporalidade no momento final da obra.

Se a *Fenomenologia da Percepção* atesta um vínculo primordial com outrem, na forma da coexistência entre *corpos* e *comportamentos* imediatamente apreendida na percepção, é no momento derradeiro da obra em que se trata especificamente do estatuto da subjetividade, do aspecto “pessoal” que deve fazer par com aspecto “anônimo” já entrevisto no campo intersubjetivo e na coexistência, que se poderá medir o alcance das teses sobre a intersubjetividade. Compreendemos que ali Merleau-Ponty enfrenta maiores problemas quanto à questão e que este primeiro projeto merleau-pontiano fracassa em tentar dar uma solução ao problema da intersubjetividade. A solução consistiria em conferir um estatuto filosófico cabal à ambiguidade que vige entre anonimato e pessoalidade, intersubjetividade e subjetividade, pelo esquema da temporalidade descrito no final da obra. Assim não se trataria de “escolher” um dos lados como o mais originário e, assim, advogar coexistência ou solipsismo de maneira privativa. Se na estrutura de *presença* que é o tempo – em sua forma fenomenológica e não objetiva – essas alternativas não se excluem, mas formam um aspecto mais geral da experiência, é porque toda experiência do real congrega solidão e comunicação sem dirimir esta ambiguidade. O paradoxo do em-si-para-nós não deve ser superado, tal é a conclusão da obra de 1945, mas constatado como o princípio da filosofia; a saber, que no dado de sentido mais originário, o fenômeno, o em-si e o para-mim coexistem.

Se esta solução permite compreender o alcance das primeiras teses de Merleau-Ponty, consoante a temática da intersubjetividade julgamos que ela incorre em problemas. Acima dissemos que iríamos “descrever” a intersubjetividade; depois, no capítulo 4, passaremos à sua “análise”. Assim, é pelo exame da subjetividade e da temporalidade, presentes em uníssono na última parte do livro, que se poderá compreender a intersubjetividade nesta obra. Defenderemos que a oscilação entre *minha* perspectiva e uma perspectiva *impessoal* que está na base da experiência de um mundo intersubjetivo obriga a tratar este mundo como um terceiro termo. Assim, pode-se dizer que na *Fenomenologia da Percepção* há *experiência comum*, mas não *experiência do outro*, de modo que a intersubjetividade seja pensada a partir do crivo intencional que a fenomenologia promulga. Sobre isso desenvolveremos nossa perspectiva de leitura ao cabo da primeira parte desta dissertação.

Na **segunda parte** do trabalho passaremos ao exame de uma nova concepção em torno da intersubjetividade. Os escritos subsequentes à tese de 1945 revelam como Merleau-Ponty dedica

um espaço privilegiado à questão da linguagem em sua filosofia. Se, conforme carta que a Gueroult em 1951⁸, Merleau-Ponty comenta uma aproximação progressiva aos temas da linguagem, da cultura e da intersubjetividade, tal orientação se deve ao fato de que “a comunicação com o outro e o pensamento retomam e ultrapassam a percepção que nos havia iniciado na verdade” (1962, p. 402). O deslocamento das pesquisas do filósofo está em conformidade com a proposta de “recolocar o sujeito no berço do sensível, que ele transforma sem abandonar” (1996, p. 68); em um primeiro momento como correlato do mundo através da percepção – como ser no mundo –, agora, para além da vida perceptiva, na experiência da palavra e do outro.

As pesquisas de Merleau-Ponty, na virada dos anos 1950, são caracterizadas por uma interdisciplinaridade no que tange ao tratamento da intersubjetividade. Assim, em cursos proferidos entre 1949 e 1952 na Sorbonne são considerados elementos e posições que permitem melhor alocar a questão do outro em sua filosofia, bem como oferecer novos encaminhamentos para o problema. Trata-se de um período de certa claudicação em sua filosofia na medida em que i) passa em revista posições variadas, como as de Scheler e Husserl quanto à experiência do outro, perspectivas que já compõem de forma latente, na obra de 1945, o debate em torno da intersubjetividade e ii) procede à necessidade de uma fenomenologia da linguagem, a qual tem em vista a descoberta da diacriticidade atinente à linguística de Saussure. Trata-se, portanto, de um período de revisão e prosseguimento consoante à temática da alteridade.

De fato o primeiro curso pronunciado no Collège de France, *O mundo sensível e o mundo da expressão*, inicia pela consideração das insuficiências da obra de 1945. Nas notas ao curso de 1953, subsequentes à redação de *A prosa do Mundo*, Merleau-Ponty explica que há “convergência entre a teoria linguística do signo e nossa teoria do sentido ou da consciência” (2011, p. 53). Ali teremos a oportunidade de compreender como a emergência da dimensão expressiva ou cultural no fenômeno não deve fazer frente à dimensão perceptiva ou natural. O tratamento dos temas neste curso marca uma inflexão no pensamento de Merleau-Ponty, a qual veremos em detalhe ao se debruçar sobre *A prosa do mundo*, na medida em que rompe com um sentido *intuitivo* e passa a compreender no percebido um sentido *diacrítico*. A operação da percepção passa a ser

⁸ Esta carta versa sobre os resultados já obtidos por Merleau-Ponty e o prosseguimento de suas investigações. Nela o filósofo anuncia a redação de duas obras, uma sobre a linguagem e outra sobre a questão da verdade, que consistiriam nos manuscritos de *A prosa do Mundo* e *O Visível e o Invisível*. Se consideramos pertinente, na segunda parte da dissertação, ir ao primeiro desses dois textos, tal é devido a enxergarmos ali uma teoria da intersubjetividade diversa àquela construída em 1945. Assim, há um fio condutor a partir do qual a questão passa a ser tratada no quinto capítulo de *A prosa do mundo* até a ontologia do último período. Conforme Bonan a interrupção da redação desse texto ocorre justamente porque Merleau-Ponty, no capítulo sobre “A percepção de outrem e o diálogo”, antevê a necessidade de uma reforma ontológica radical para então compreender os temas da verdade e da intersubjetividade. “[...] a intenção de abordar uma independente da outra, ou simplesmente de maneira sucessiva, como poderia dar a entender a declaração de 1951, é progressivamente abandonada em prol de uma descrição da própria dimensão intersubjetiva como quadro de fenomenalização da verdade” (BONAN, 2002, p. 17).

caracterizada deste modo – “perceber diferenças sem termos, desvios por relação a um nível que ele próprio não é objeto – único meio de dar uma consciência da percepção que lhe seja fiel e que não transforme o percebido em ob-jeto, em sua significação na atitude isolante ou reflexiva” (2011, p. 203).

Se, na *Fenomenologia da Percepção*, quando o tema da intersubjetividade vem à tona é a linguagem que aparece como “um objeto cultural que vai desempenhar um papel essencial na percepção de outrem” (Php, p. 407), em *A prosa do Mundo* a linguagem tem a posição privilegiada da investigação e, dentre os seus aspectos, àquele concernente a relação com outrem. A intersubjetividade é ainda um subtema dentro da obra, a qual também trata da percepção – vide o título do capítulo: “A percepção de outrem e o diálogo”. Percepção e linguagem, mais precisamente, percepção e “diálogo” – o aspecto relacional da linguagem – ainda parecem intimamente ligados.

Se consideramos que não há mudança de “primado”, como poderia entrever certa leitura da obra merleau-pontiana⁹, ainda julgamos haver diferenças substanciais na tese a respeito da

⁹ Sobre tudo a que nos fornece Lawlor, para quem um dos aspectos fundamentais do deslocamento teórico de Merleau-Ponty permite aproximá-lo da geração subsequente, na década de 60, e que, não obstante, ainda não conhecia totalmente seus textos inacabados. No decorrer de sua obra, segundo o comentador, “Merleau-Ponty situa a linguagem num nível mais fundamental que a percepção” (2003, p. 9). Madison (1992, 83-106) também apresenta uma leitura baseada na carência intencional de uma tese acerca da percepção, desde a *Fenomenologia da Percepção*, e que só passa a ser suprida pela consideração da linguagem. Para Madison apesar de sua magnitude a obra de 1945 não fornece uma tese *positiva* a respeito da percepção e se limita a *negativamente* caracterizar tudo o que a percepção não é (a longa desconstrução do pensamento objetivo, que incide ora sobre empirismo ora sobre intelectualismo). Assim, Madison responde negativamente à pergunta “há uma teoria da percepção em Merleau-Ponty?”, sendo que perscruta como o diacrítico atinente à linguagem poderia ser encontrado, em filigrana, já na obra de 1945. A percepção não seria caracterizada positivamente na medida em que é só com os estudos sobre a linguagem e o diacrítico que uma noção de sentido positiva vai aparecer na obra de Merleau-Ponty. Consideramos esta posição excessiva no que consiste à *Fenomenologia da Percepção* na medida em que, ao postular um fundo de não-ser (o *cogito* tácito) que faz a unidade antepredicativa da vida perceptiva e permite tematizar o percebido pré-objetivo e o silêncio da subjetividade, pode-se compreender a noção de sentido atinente ao percebido como uma *intuição*. Ainda que o sentido perceptivo não seja posicional, i.e. não envolva ao mesmo tempo um dado e a consciência desta relação, como sujeito de conhecimento, a relação entre mundo e corpo envolve um elemento de distância. Tal é garantido pelo *cogito* tácito, que demonstra ao mesmo tempo como a subjetividade é “dependente” tanto quanto “indeclinável”. Este esquema faz com que ao lado dos ganhos que a teoria de Merleau-Ponty auferiu quanto à fenomenologia do corpo, a respeito da remissão de todo saber ao solo perceptivo, sua noção de sentido seja inevitavelmente tributária de uma fenomenologia da consciência, uma vez que a distância entre mundo e sujeito, sob o reduto de não-ser que é o *cogito* tácito, faz com que a apresentação de sentido seja, ainda que não tética, positiva – na figura duma intuição chapada e sem profundidade. Portanto há uma tese sobre a percepção, ao contrário do que propõe Madison ao declarar que na *Fenomenologia da Percepção* “não há ‘percepção’” (1992, p. 97) já que “a posição de Merleau-Ponty só pode ser caracterizada negativamente, como anti-empirista ou anti-intelectualista. Ela existe apenas como *outra* às posições que ele critica.” (1992, p. 85). Acreditamos, pelo contrário, que a percepção pode ser caracterizada positivamente nesta obra, porquanto o dado de sentido tenha de ser – em virtude mesmo da permanência de um fundo de si aquém de toda tematização – um dado positivo e intuitivo. É preciso contra Madison ler o que Merleau-Ponty escreveu tanto quanto aquilo que não está escrito explicitamente em sua obra – a saber, que o salvaguardo do *cogito* confere um caráter positivo ao percebido. Tal noção sensível de intuição e, conseqüentemente, de sentido, guarda ainda um caráter positivo que é abandonado após 1945. Se tal discussão não toca diretamente nossa questão, ainda assim parece salutar sustentar a posição, a um só tempo contra i) Lawlor e ii) Madison, de que não há ruptura ou mudança de primado no interior da obra de Merleau-Ponty, mas i) um desenvolvimento, mediante elementos oriundos do estudo da linguagem, das teses acerca da percepção e que ii) antes dessas reformulações quanto à percepção esta pode ser considerada, ainda no

intersubjetividade que se depreende da fenomenologia da linguagem empreendida neste segundo momento.

No quinto e sexto capítulos, com o exame de *A prosa do mundo*¹⁰, mostraremos como o impasse da preexistência do cogito tácito, apesar de sua diferença com o cogito de coincidência – o cogito verbalizado nas *Meditações sobre filosofia primeira* –, procura ser superado. Se não passamos ali a um primado da linguagem, de modo a subsumir o silêncio da consciência da obra de 1945 ao ato de fala, ainda assim o silêncio vai passar a ser compreendido como *diacrítico*. O que isso significa?

É a partir de um espaço já aberto que, através do exame estrutural da linguagem, passaremos a compreender o sentido. O silêncio, tal como a linguagem, deverão ser levados em consideração, pelo menos, quanto ao seu aspecto diacrítico, de forma uníssona. Para tanto, não é mais possível falar em uma anterioridade fáctica ou mesmo lógica, sendo que ambos passam a obedecer o princípio a partir do qual polos *positivos* – o sentido percebido ou a significação linguageira – não subsistem à relação estrutural e, portanto, *negativa*, que entretêm com o sistema. Tal concepção traz aspectos importantes para o problema da intersubjetividade.

Veremos nos capítulos 7 e 8 que se “eu” e “outro” passam a existir de maneira diacrítica – e aí é todo o estatuto da subjetividade que se transforma – não há sentido em afirmar um silêncio da consciência mais originário ou anterior que a relação intersubjetiva. É *na* relação, portanto, que pólos de silêncio – sujeitos perceptivos – e pólos de linguagem – sujeitos falantes ou pensantes – advêm, de modo que se ainda há silêncio, se não ocorre, como comentamos acima, uma subsunção do percebido ao linguageiro na teoria de Merleau-Ponty, este silêncio é silêncio um *do mundo*. A diferença consiste em compreender o advento da subjetividade e da intersubjetividade como algo atinente ao real, que depende do mundo, agora tomado de forma diacrítica. Se entre silêncio e linguagem não haverá mais um movimento de reflexão-sobre-um-irrefletido, isto é devido ao fato de que a subjetividade não é silêncio positivo, fundo de si que deve ser levado à expressão. O silêncio, na medida em que passa a ser da ordem do mundo, não faz oposição ao predicativo, mas antes é uma dimensão do mesmo ser sensível que, ora se expressa de forma antepredicativa, ora pela linguagem¹¹. A intersubjetividade deverá seguir este mesmo quadro que interdita a subjetividade como um silêncio aquém do mundo ou da fala: eu e outro deverão coexistir de

âmbito da *Fenomenologia da Percepção*, tendo uma significação positiva, ou seja, a de que o dado percebido é uma *presença* ou uma *intuição*.

¹⁰ Obra que será citada com a sigla “PM” seguida da paginação.

¹¹ O sentido linguageiro, assim como o perceptivo, passam a ser relevos de um mesmo sistema diacrítico do real, de forma que o gesto de fala não traduz o silêncio, mas uma dimensão linguageira do real e realiza o que o silêncio “queria e não conseguia” (1964, 230).

maneira necessariamente simultânea e, se é lícito ainda falar em subjetividade, se é lícito falar em “eu” e em “outro”, é sempre numa relação que lhes dê sentido. Assim, o diacrítico parece dar ensejo a pensar a intersubjetividade como relação de “reversibilidade”¹².

Assim passaremos ao último capítulo (9), no qual nos debruçamos sobre o último texto-chave deste trabalho: *O filósofo e sua sombra*¹³. Ao desenvolver seus temas consoante à questão do outro à julgamos concluir o movimento interno à obra no tocante à problemática da intersubjetividade mostrando que ela se revela como um falso problema. As aporias que a intersubjetividade revela ao longo da carreira de Merleau-Ponty, para além de seu movimento crítico em relação à tradição e sobre como a noção de consciência representa um impasse na questão do outro, demonstram um debate interno à sua própria obra. Pois se Merleau-Ponty é levado a reformular certas teses do período inicial e congregar elementos advindos de uma fenomenologia da linguagem, tal necessidade provém do fato de que na *Fenomenologia da Percepção* a relação com outrem ainda demandava por um terceiro termo, o mundo. A passagem da intersubjetividade, enquanto falso problema, à intercorporeidade significa a passagem de uma primeira filosofia do outro para um segundo momento que procura dirimir os impasses já enfrentados.

Buscamos retrospectivamente mostrar como o crivo do fenômeno instaura uma dificuldade no cerne da filosofia de Merleau-Ponty, quanto à problemática da intersubjetividade. Se, por um lado, havia uma *experiência comum*, oriunda de um campo pré-pessoal que, através das intencionalidades de horizonte, confere um princípio de fenomenalização à realidade e oferece a coisa de maneira intersubjetiva, por outro, não havia *experiência do outro*, visto que ela está subordinada a uma consciência – no caso, a um sujeito de percepção. Já neste ensaio de 1958, Merleau-Ponty perscruta as relações entre o método fenomenológico e aquilo que é irredutível a ele, vale dizer, aquilo que lhe escapa quanto ao questionamento do outro. Se a fenomenologia converte a realidade juntamente com outrem em polo noemático, o irredutível já se dá como fenômeno para uma consciência e o exame desta, ainda que compreendida como consciência corporal, deve sofrer mudanças. As noções de “consciência” e de “corporeidade” devem ser inquiridas, portanto, resultando no abandono da primeira em prol da última¹⁴. Já no curso referente

¹² “Há em Merleau-Ponty um envolvimento mútuo do fenômeno da linguagem e da intersubjetividade. Esta se manifesta no plano da percepção, independentemente de toda fala; ao mesmo tempo ela forma o meio no qual as falas vão se produzir. Mas essa produção, por sua vez, abre um universo com o qual a preeminência da relação eu-outro sobre um ponto de vista puramente egológico é levada ao seu limite. É com *A prosa do Mundo* que essa situação pode ser apreendida mais vivamente” (THIERRY, 1987, p. 78).

¹³ Este ensaio será citado através da sigla “PH.O.”, utilizada por Merleau-Ponty ao referir-se a ele retrospectivamente nas notas de preparação à sua última obra, *O visível e o invisível*.

¹⁴ De acordo com Moutinho a expressão “consciência encarnada” vai passar a designar um equívoco prejudicial à filosofia de Merleau-Ponty, mais ou menos como um “círculo quadrado”: “Ora, mas se o remédio contra o *cogito* é

à “Possibilidade da filosofia”, entre 1958 e 1959, Merleau-Ponty diagnostica a fenomenologia deste modo:

“a própria tarefa redutiva devia ser escrutinada e esclarecida. Ela se revela então paradoxal. Em um sentido, o que ela nos ensina já conhecíamos desde a atitude natural por ‘tese do mundo’. O que a investigação de Husserl faz ver é a infraestrutura corporal de nossa relação com as coisas e com os outros, e parece difícil ‘constituir’ essas matérias brutas a partir de atitudes e operações da consciência, que provém de uma outra ordem, aquela da *teoria* e da ideação. Essa dificuldade interna da ‘fenomenologia constitutiva’ põe em questão o método da redução” (1968, p. 149).

A intersubjetividade vai passar a ser investigada a partir da corporeidade; tornando-se, para tanto, intercorporeidade. A partir de tal investigação é preciso, de resto, não conceber a alteridade do outro como uma dimensão de interioridade, uma “alma”, “mente” ou, como vimos, outra “consciência”. Já não se tratará então da relação entre *ego* e *alter ego*, de dois “eus”, acessíveis pela percepção, como na obra de 1945, de modo que o eu *do* outro seja um “termo ideal” que perscruto através de sua dimensão corpórea. O outro, doravante, “não é a quarta proporcional que viria completar as relações de minha consciência com meu corpo e com o seu” (PH.O., p. 213)¹⁵. Merleau-Ponty salienta que “o que percebo primeiro é outra ‘sensibilidade’ e, somente a partir disso, outro homem e outro pensamento” (PH.O., p. 213). Daí que outrem não se diz como a *variável* cuja razão com outra – eu próprio – é uma constante, pois isto seria definir a alteridade a partir da consciência, vale dizer, de um princípio ideal – ou formal, como na matemática – e não do contato que posso travar com ela. A intersubjetividade não se dá em termos de “proporção”, de modo que tais metáforas manifestam a incapacidade de se postular o problema partindo das dicotomias *ego-alter ego* ou *consciência-corpo*. Antes que a “proporção” ou a relação equitativa e direta, é necessário tratar outrem de forma indireta, como uma ausência circunscrita em gestos e palavras, manifesta a partir de um corpo e de uma linguagem, mas não encerrada neles – se o outro não está em sua cabeça, em seus olhos, em sua boca, etc., da mesma forma não é uma interioridade. Trata-se aqui de propor uma alternativa ao dilema entre interior e exterior.

A emergência da relação intersubjetiva, a qual se dá sempre na posição de polos antagônicos, é que pode e deve ali ser ponderada. Se a intersubjetividade nunca é total, sob pena

pensar até o fim a encarnação, porque ele se distinguiria da consciência não encarnada do intelectualismo? [...] Já não vai se tratar, como ainda era o caso de 1945, de fazer a crítica da ‘consciência reflexiva’ em proveito de uma ‘consciência não tética de si’: doravante, é preciso renunciar à consciência, sob qualquer forma” (MOUTINHO, 2012, pp. 129; 137).

¹⁵ Numa relação matemática, digamos, entre 7, 2 e 14, a quarta proporcional seria o ‘x’ ainda desconhecido. Assim, $7/2=14/x$; $7x=28$; $x=4$. Com relação a outrem a relação se transporia da seguinte forma: meu corpo/minha consciência=corpo do outro/‘x’ desconhecido (consciência do outro). A consciência do outro (o outro eu ou o outro mesmo) seria nesse sentido um termo “ideal”, deduzido de uma relação igualmente “ideal” e não numa *experiência*.

de apagar os polos que a estruturam e de esvaziar o sentido de expressões como “alteridade” e “ipseidade”, o “mesmo” e o “outro”, ainda assim cabe perguntar se ela pode ser um princípio explicativo; se ela é uma tese filosófica consistente. Merleau-Ponty passa a repensar Husserl e pensar numa “intercorporeidade”, na gênese do subjetivo e do intersubjetivo a partir do sensível, de forma a escapar aos entraves já enfrentados ao longo de sua obra.

A intersubjetividade como aparato conceitual para pensar a relação entre o *ego* transcendental e o *alter ego*, ou seja, justamente naquilo que prega, necessita reduzir o outro à esfera de propriedade, à propriedade do *ego* e isso permite considerá-la como um dispositivo aporético. Se, por um lado, ela evidencia a dificuldade que a questão do outro suscita para a filosofia contemporânea – nestes termos, principalmente para a fenomenologia –, por outro dá ensejo a pensar a irreducibilidade do outro, a alteridade radical, como única saída para trazê-lo à atividade filosófica. Se este foi o intento de autores que sucederam o empreendimento fenomenológico, podemos ao menos afirmar que Merleau-Ponty no limiar dessa geração já evocava a necessidade de tomar outro ponto de partida para a filosofia que não o *cogito* (1964, p. 67) e, além disso, considerava a intersubjetividade um “problema ocidental” (1964, p. 274) em seus últimos manuscritos. Não seria lícito, porém, dizer que condena o discurso filosófico que busca tratar da alteridade de uma forma categórica. Se há uma lateralidade a todo discurso – da qual nenhuma literatura ou filosofia escapa, como dizia Blanchot ao seguir o discurso merleau-pontiano e ver ali “um modo indireto de expressão, contudo em relação com alguma coisa que a filosofia ‘quer dizer’ ou quer se dizer” (BLANCHOT, 2010, p. 395) –, isto significa que tanto a “verdade”, quanto o “eu” e o “outro”, precisam ser trazidos à expressão e sofrer-lhe o estigma para serem compreendidos. Se o ser é “*aquilo que exige de nós criação para que dele tenhamos experiência*” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 251, grifos do autor), a alteridade também só pode se dar de forma indireta e criativa, através do diálogo e do contato entre os corpos – portanto não mais entre as consciências, mas da sensibilidade em sentido alargado, que congrega tanto as palavras, como a visão e os gestos. Através do exame da obra de Merleau-Ponty, portanto, notamos que seria preciso pensar a intersubjetividade em termos que não lhe são próprios a fim de encontrar uma possibilidade para pensar o outro na filosofia. Isso indica, além dos pontos já levantados, que mesmo ao dar ensejo a uma forma de pensar o outro e, talvez, por isso mesmo, a intersubjetividade é um falso problema.

Primeira parte – A reabilitação da percepção como legitimação da questão

1. Rumo ao primado da percepção

Buscamos mostrar como a filosofia de Merleau-Ponty aprofunda e radicaliza uma leitura do *fenômeno da encarnação* a ponto de transformar a noção de subjetividade e nos fornecer uma resposta à questão da intersubjetividade. Assim, desde a *Estrutura do Comportamento* Merleau-Ponty procura entender as relações entre alma e corpo conforme uma dinâmica de encarnação ou de aderência entre signo e significado. Se estes temas se aproximam ao longo da obra de modo a desembocar, em sua conclusão, numa crítica à distinção entre alma e corpo, tal como à separação entre signo e significado, isto se dá em vista de uma reabilitação filosófica da percepção e da consciência perceptiva que ali já se desenha. Na *Fenomenologia da Percepção*, por sua vez, há que se aprofundar a crítica já endereçada ao intelectualismo de Descartes e Kant, quanto à separação que operam entre sensível e inteligível, experiência e sentido.

Consideramos que apenas após avaliar tal crítica e posterior reabilitação é que podemos fazer um diagnóstico cabal a respeito do problema da intersubjetividade neste primeiro projeto merleau-pontiano. Iremos, neste primeiro capítulo, reconstruir a crítica que Merleau-Ponty endereça às noções de *sentido* e *consciência* na tradição filosófica. Interessa-nos, sobretudo, o alvo “intelectualista” de sua censura, pois é na reformulação das relações entre signo e significado e entre alma e corpo que haverá um primeiro esboço de tese acerca da intersubjetividade. Se a linguagem não cumpre um papel preponderante nesta primeira fase do pensamento de Merleau-Ponty – vista como um retorno aos fenômenos e ao campo perceptivo –, nem por isso deixa de ser considerada seguindo esta dupla-chave de leitura que propomos; qual seja, a de sua relação com a subjetividade. É por considerar a linguagem como uma modalidade de expressão do corpo próprio, na *Fenomenologia da Percepção*, que se poderá rastrear sua relação com o *cogito* a fim de iluminar a questão da intersubjetividade contida nesta obra.

Pois bem, a filosofia de Merleau-Ponty pode ser compreendida como a tentativa de compreender a dimensão filosófica do *corpo* através de uma descrição da *percepção*, vale dizer, através de uma fenomenologia da *experiência corporal* enquanto fenomenologia da *percepção*. Embora a descrição do corpo permita insuflar os limites da própria filosofia, enquanto reflexão que consiste em investigar o *irrefletido* como aquilo que antecede a própria atividade filosófica, ela não deixa de ser feita levando em consideração uma certa espessura semântica, um material

verbal com que se descortina tal descrição – nesse sentido, é lícito afirmar que toda filosofia presta contas à linguagem. Tal reabilitação da percepção enquanto experiência originária de sentido é o que leva Merleau-Ponty a afirmar na *Fenomenologia da Percepção* que ela ensina o que é a “unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida”. Sendo assim, a percepção é “o texto do qual nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata” (Php, xiii). Parece haver desde já uma tensão entre a “vida” propriamente dita e o “conhecimento” desta vida, já que entre percepção e filosofia – ou “fenomenologia” – se interpõe a linguagem. Merleau-Ponty nunca recusou este fato, uma vez que em *A Estrutura do Comportamento* notava como desde a experiência ingênua do mundo, vulgo “senso comum”, existe uma distinção entre “percepção falada” e “percepção vivida” (1967, 287), esta última apreendendo os objetos sempre sob um ponto de vista. Como fazer filosofia desta experiência imediata e direta que é a percepção, na qual “vivemos sem fala e sem reflexão”; ou seja, como compreender esta vida perceptiva e fazer-lhe justiça?

Um pensamento que leva em conta a percepção e que, como dissemos, busca reabilitar seu lugar no discurso filosófico deve ponderar sobre este dilema. Sob pena de cortar a relação autêntica que um sujeito possui com as coisas, não deve explicá-la, mas “descrevê-la”¹⁶. Assim, a filosofia tem como tarefa, mediante as palavras, recolocar essa relação “sob nosso olhar, oferecê-la à nossa constatação” (Php, p. xiii). Tal é a tarefa da fenomenologia segundo Merleau-Ponty e o mérito que possui em desdobrar uma “compreensão” que se distingue da “intelecção”.

Tal compreensão já está presente na conclusão de sua tese complementar de doutoramento, *A estrutura do comportamento*. Ali se distingue o aspecto perspectivo de todo objeto, vale dizer, sua manifestação por “aspectos”. Tal fato não deve ser lido como um “perspectivismo” como erva daninha ao conhecimento, como se seu resultado fosse sempre apresentar uma visão e compreensão inexatas a respeito das coisas. Pelo contrário, esta incompletude que todo sujeito experimenta na percepção de um objeto, dada sua multiplicidade de “perfis” junto da inexaurível experiência que dele se pode ter, são a definição precisa da “coisa” na consciência perceptiva direta e ingênua que desdobra um mundo.

A perspectiva não me aparece como uma deformação subjetiva das coisas, mas ao contrário como uma de suas propriedades, talvez sua propriedade essencial. É ela justamente que faz com que o percebido possua nele próprio uma riqueza oculta e inesgotável, que ele seja uma ‘coisa’. Em outras palavras, quando se fala do perspectivismo do conhecimento a expressão é equívoca (1967, p. 201).

¹⁶ A fenomenologia, numa das primeiras definições que seguem a *Fenomenologia da Percepção*, é um pensamento “do qual todo o esforço consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo para lhe dar enfim um estatuto filosófico” (Php, p. i).

Assim, do ponto de vista da consciência imediata o objeto é percebido ao mesmo tempo como “em si”, uma vez que o perspectivismo da percepção não lhe retira o valor de objeto total, senão assinala um limite prático de sua exploração, bem como garante um horizonte indefinido para essa mesma exploração, e como “para mim”, já que é através de sua apresentação que ele me é dado “em pessoa”. Essa relação dupla não faz com que a perspectiva se confunda com o próprio objeto – sua identidade não se reduz a sua maneira atual de aparecer –, sendo que não é num subjetivismo que esta consciência imediata das coisas parece nos lançar. Seu caráter perspectivo, ao invés de um crivo subjetivo, aponta para a realidade total do objeto para além da percepção, ainda que a experiência consciente esteja vinculada necessariamente a uma de suas facetas. Daí que não é necessário aqui analisar esta relação paradoxal entre a “coisa” – o “em-si” – e seus “aspectos” – o “para mim”, pois não se trata ainda de *fenomenologia*, mas de uma descrição direta da experiência perceptiva. A “consciência” enquanto termo empregado neste momento indica única e exclusivamente um *realismo ingênuo* – o qual levará, naquilo que oferece de alternativa à filosofia clássica e por suas próprias limitações, a uma autêntica “atitude transcendental” –, vale dizer, a constatação de um paradoxo, do ponto de vista filosófico, mas que se dissolve do ponto de vista prático. “Qualquer dificuldade” que se pode encontrar nessa descrição da percepção é atenuada quando se constata que “é assim que percebemos e que a consciência vive nas coisas” (1967, p. 202). Nada mais estranho, portanto, do que interpor entre a percepção e as coisas uma espécie de “filtro” que encerra os limites do subjetivo e do objetivo, pois a dificuldade que se entrevê aí só figura (1967, p. 201) como “dificuldade”, ou seja, é “problematizada”, quando se passa à compreensão filosófica desta experiência das coisas que se chama percepção.

É vital, por conseguinte, “mostrar que esta relação é original e funda de uma maneira específica uma consciência de realidade” (1967, p. 202), a qual incidirá, no momento oportuno, numa transformação da relação usual entre objeto e essência, coisa e significação – ademais, entre a experiência e seu sentido. A partir de então é preciso apontar a autonomia do fenômeno, uma vez que ele prescinde de uma organização lógica entre os aspectos do objeto para enfim apresentar o objeto em sua totalidade. O objeto na percepção é apresentado sempre como uma totalidade, ainda que inacabada, da qual posso desdobrar e aprofundar a experiência¹⁷. Merleau-Ponty procura

¹⁷ “Para que haja percepção, ou seja, apreensão de uma existência, é absolutamente necessário que o objeto não se ofereça inteiramente ao olhar que repousa sobre ele e reserve aspectos visados na percepção presente, mas não possuídos” (1967, p. 230). Ademais, tal parece ser a tensão e o projeto de toda fenomenologia, como aponta Ricoeur, a respeito do Husserl das *Meditações Cartesianas*: “É preciso atentar que a fenomenologia é trabalhada por duas exigências que essa *Meditação* [terceira] tende a harmonizar. De um lado uma exigência idealista que se exprime no tema da constituição e que apenas conhece um processo de ‘verificação’ sempre em curso, o qual é a obra (*Leistung*), o *Fazer* da consciência; do outro uma exigência intuicionista, mais antiga que a redução fenomenológica, que se exprime no adágio das *Logische Untersuchungen*: ‘zu den Sachen selbst’ e que termina a obra do conhecimento em um *Ver*: é a coisa mesma que se doa; de um lado o objeto é o *index* de um projeto de identificação nunca finalizado,

destituir as explicações materialistas ou espiritualistas a respeito do modo como a percepção de algo se dá, de maneira que o percebido não pode nem ser considerado uma justaposição e sucessão entre “estados de consciência”, nem produto de um juízo que organiza e articula os dados da experiência de modo a formar o objeto e concedê-lo enquanto fenômeno (1967, p. 202-203). Semelhante crítica perfaz-se na “Introdução” à *Fenomenologia da Percepção*: se, por um lado, a percepção é coordenada por uma série de “estados de consciência”, como já dito, ela se explica por recurso à “sensação” pura, como dado elementar de toda experiência; se, por outro, tais sensações não bastam para outorgar ao percebido a qualidade de um objeto provido de sentido, é porque ali falta um “juízo”. Tais noções serão amplamente criticadas por Merleau-Ponty – sendo que de tais críticas, amalgamadas sob a rubrica de “prejuízos clássicos”, reteremos o ponto “intelectualista” concernente à distinção entre o percebido e seu sentido, mais à frente.

Nessa descrição direta o corpo “ainda não se tornou uma máquina, a alma ainda não foi definida pela existência para si” (1967, p. 203). Entre eles há como que uma coimplicação, na medida em que não há ação que não tome o corpo como princípio de sua expressão, da mesma forma que o pensamento sempre se descortina na linguagem e é comunicado tornando-se palavra. Se a coisa, sob o viés desta descrição direta da experiência, exprime-se por seus aspectos perspectivos é justo afirmar que a alma se manifesta *no* corpo, em seus gestos e palavras. Não há aqui cisão, muito menos confusão, entre o extenso e o inextenso. Mas qual o valor dessas descrições do ponto de vista teórico? Pois, como afirmado desde o início de sua obra, o objetivo é “compreender as relações da consciência e da natureza” (1967, p. 1).

Entendamos: a interpretação do comportamento enquanto “estrutura” permite afirmar que todo indivíduo vivo é um “conjunto significativo para uma consciência que o conhece, não uma coisa que repousa em si” (1967, p. 172; cf. p. 225) de modo que possamos pensar numa constituição intersubjetiva das significações desde o campo pré-pessoal. Embora este passe a ser mais amplamente – e declaradamente – interrogado ao longo da segunda obra do autor, a dimensão intersubjetiva de toda experiência de mundo é uma típica que merece ser esclarecida mesmo antes do autor tratar explicitamente do tema da alteridade em “Outrem e o mundo humano” (Php, p. 398-419), na terceira parte do livro. Mais aquém de tais análises, a “coisa” percebida já fora definida como “retomada de uma intenção alheia”, de modo que a percepção possa ser definida

de uma síntese aberta, do outro o ‘pleno’ da presença finaliza o sentido (*Endmodus*), o visado vem desaparecer nos confins do dado; de um lado a síntese de *identificação* da qual o objeto é o *index*, do outro o preenchimento pelo *originário* [...] a Unidade do sentido é de uma parte ‘presumida’ – e é a *obra* da consciência antecipadora – e de outra parte ‘confirmada’ – e é a sanção da presença” (RICOEUR 1986, p. 182-183). À frente dirá, à guisa de conclusão sobre a tensão entre estes dois aspectos do fenômeno, que “a noção de uma síntese acabada, em uma presença total, não é mais que uma *ideia*” (RICOEUR 1986, p. 185).

como “comunicação”, “comunhão” ou “a realização no exterior de nossas potências perceptivas” (Php, p. 370). cremos, adiante, retomar o projeto merleau-pontiano de descrição do mundo percebido como um terreno intersubjetivo, a fim de apontar-lhe os limites e insuficiências.

A descrição do fenômeno do comportamento já aponta para o “paradoxo que dele é constitutivo: o comportamento não é uma coisa, mas ele também é não uma ideia” (1967, p. 138); em outras palavras, ele deslinda uma significação indissociável do significante, o que se torna nítida na categoria de “forma” (*Gestalt*) encontrada por Merleau-Ponty para veicular uma totalidade de sentido. Não poderia haver o fenômeno numa “consciência” sem este ser expresso numa existência, mediante um comportamento. Assim, a relação à alteridade já é signo de uma contradição constitutiva da própria relação em Merleau-Ponty: como ultrapassar o limite numa interioridade que se exterioriza *enquanto* expressão? Haverá comensurabilidade entre expressão e expresso? Tratar-se-á de admitir esta ambiguidade e buscar um vínculo intersubjetivo na expressão entre os pares interior-exterior, alma-corpo, consciência-existência? Há, em princípio, a dificuldade que a dicotomia alma-corpo impõe ao exame já que esses pares “tem o inconveniente de evocar dois termos solidários talvez, mas exteriores um ao outro e dos quais a relação seria invariável” (1967, p. 226), tal como um corpo que significa e uma consciência que é significada. De fato, há ali uma aproximação entre o que Merleau-Ponty chama de “conduta da expressão”, a qual apresenta “o espetáculo de uma consciência sob nossos olhos, aquele de um espírito que *vem ao mundo*” (1967, p. 226), e a subjetividade. O “espetáculo” e o “advir” de uma consciência possibilita pensar as relações entre alma e corpo em termos de uma afinidade permanente¹⁸. Ora, “a alma, se não dispõe de nenhum meio de expressão [...] cessa de ser *o que quer que seja*” (1967, p. 226), em outras palavras, sem uma “estrutura” do comportamento e seu significado, vale dizer, sem corpo, isso não seria possível¹⁹.

¹⁸ De fato, a alma é aderente ao corpo e, no comportamento, confere-lhe um *sentido*. Não é outro o projeto de *encarnação* merleau-pontiano, o qual se poderia notar como se aprofunda e radicaliza em sua obra. Encarnação da alma no corpo e da significação no significante, tal é a tendência dupla desse projeto, de modo que o problema da subjetividade, assim como o da linguagem e da expressão, adquirem uma leitura marcante e distintiva na filosofia de Merleau-Ponty. “Pode-se bem comparar as relações da alma e do corpo àsquelas do conceito e da palavra, mas na condição de perceber, sob os produtos separados, a operação constituinte que os une e encontrar sob as linguagens empíricas, acompanhamento exterior ou vestimenta contingente do pensamento, a *fala viva* que é sua única efetivação” (1967, p. 227). A noção de *estrutura*, segundo o autor, torna compreensível tanto a união como a distinção entre a alma e o corpo – mais que isso, mostra como “os dois termos nunca podem se distinguir absolutamente sem deixar de ser, sua conexão empírica é fundada na operação originária que instala um sentido em um fragmento da matéria e o faz nela habitar, aparecer, ser” (1967, p. 226).

¹⁹ Segundo de Waelhens “conseguimos obter uma visão coerente desse comportamento apenas se o interpretarmos com a ajuda de uma concepção que dá tão pouco crédito à hipótese de um comportamento-coisa quando à de um comportamento-manifestação de um espírito puro” (“Une philosophie de l’ambiguïté”. In: *La structure du comportement*, op. cit., p. XXIII).

Daí que tais análises já denunciavam o fato de que, através da noção de “forma”, a dicotomia entre alma e corpo deve ser superada. No limiar de *A estrutura do Comportamento* tal superação é antevista num exame da percepção, de modo que ali a relação entre alma e corpo, tal como entre o eu e o outro – em suma, *subjetividade e intersubjetividade* – deverão ser levadas ao limite.

A consciência *para* a qual a Gestalt existe não é a consciência intelectual, mas a experiência perceptiva. É a consciência perceptiva que seria preciso interrogar para encontrar nela um esclarecimento definitivo. Limitamo-nos aqui a indicar como o estatuto do objeto, as relações da forma e da matéria, aquelas da alma e do corpo, a individualidade e a pluralidade das consciências são fundadas nela” (1967, p. 227-228).

A percepção, da forma como é compreendida por Merleau-Ponty, deve revelar uma verdade distinta daquela atinente ao objetivismo, na medida em que antecede a separação entre sujeito e objeto e, para tanto, constata um sentido incrustrado no dado perceptivo. Aqui o sensível passa a ter sentido através da consideração da relação fenomenal que vigora entre corpo e mundo. Assim, a descrição fenomenológica posta em prática por Merleau-Ponty não parte da cisão entre uma esfera propriamente subjetiva, na qual se constrói a significação, e outra objetiva e, para tanto, carente de sentido. A aderência entre a experiência vivida e o sentido desta própria experiência é o fato elementar da percepção, o qual permite que façamos uma investigação a respeito deste vínculo e, consoante ao tema da intersubjetividade, àquele que se atesta entre eu e outro.

Merleau-Ponty promulga interrogar a situação na qual nos encontramos ao fazer filosofia, vale dizer, o lugar mesmo a partir do qual o filósofo reflete. Ora, este lugar é o mundo e o interrogador encontra-se nele situado por meio de seu corpo. Trata-se, portanto, de interrogar o solo pré-objetivo e, por que não, pré-reflexivo de todo saber; é sobre ele que Merleau-Ponty tece sua descrição fenomenológica ao entrever nele a raiz de toda dicotomização. No âmbito pré-objetivo, aquele da percepção, podemos entender a relação íntima do sentido com sua apresentação sensível e do significado linguageiro com sua veiculação na fala e na palavra. É neste âmbito em que a filosofia ainda não construiu suas teses e não converteu o vivido em significado lógico e conceitual, na “vida antepredicativa da consciência”, que é preciso permanecer de modo a levar a “experiência ainda muda à expressão pura de seu próprio sentido” (Php, p. x).

No silêncio da consciência originária vemos aparecer não somente o que querem dizer as palavras, mas ainda o que querem dizer as coisas, o núcleo de significação primário em torno do qual se organizam os atos de denominação e expressão (Php, p. x).

Há convergência total entre signo e significado na vida perceptiva. Esta restituição do sentido à experiência, em que o “sentir” passa a ser questão (Php, p. 64), não opera mais uma

separação entre sensível e inteligível e requer uma mudança de paradigma para a filosofia: “seria preciso que em nenhum caso a consciência possa cessar inteiramente de ser o que ela é na percepção, ou seja, um fato”. Passa-se ao primado da percepção e a uma nova ideia da subjetividade, já que “o reconhecimento dos fenômenos implica enfim uma teoria da reflexão e um novo *cogito*” (Php, p. 62)

2. A experiência e seu sentido

Parece não haver solução para o dilema intersubjetivo entre sujeitos que, permanecendo pura consciência e desprovidos de uma dimensão corporal e carnal, passam a pensar um ao outro e reduzir-se reciprocamente a categoria de mero objeto. Se a invectiva de Merleau-Ponty contra o intelectualismo procura mostrar a raiz perceptiva de todo pensamento e de todo saber, é lícito desde já afirmar que a relação entre sujeitos não será mais aquela que vige no pensamento, mas uma relação perceptiva.

É preciso agora traçar a gênese, e sua necessidade, deste campo transcendental em que se dá a reabilitação da percepção, ou seja, no qual a percepção aparece como fenômeno originário do conhecimento. Para tanto julgamos necessário esclarecer alguns pontos sobre o intelectualismo criticado por Merleau-Ponty; aquele que faz da percepção um juízo e a subordina a um pensamento. A respeito de Descartes Merleau-Ponty escreve:

O primeiro movimento de Descartes foi abandonar as coisas extra-mentais que o realismo filosófico tinha introduzido para retornar a um inventário, a uma descrição da experiência humana sem nada pressupor que a explique inicialmente de fora. No que tange à percepção, a originalidade radical do cartesianismo é de colocar-se no interior dela própria, de não analisar a visão e o tocar como funções de nosso corpo, mas “apenas o pensamento de ver e de tocar” (1967, p. 210).

O “pensamento” de ver e tocar já figura como signo de uma aparência. Para Merleau-Ponty não se trata de supor uma realidade atinente às coisas no exterior da esfera do pensamento, nem de pressupô-la como algo a ser reencontrado ao cabo do procedimento cético da dúvida hiperbólica; mais que isso, Descartes ao evidenciar a realidade do pensamento, de sua atividade sob a rubrica do “pensamento de” ver e tocar, impõe limites e desnuda a percepção de modo a mostrar como o conhecimento se erige da relação que o pensamento de ver e tocar entretém com algo. Este algo, por sua vez, não sendo a realidade exterior da “coisa”, é tratado enquanto “significação” a respeito da qual versa o conhecimento. Daí que Merleau-Ponty nota que Descartes revela para a investigação filosófica “o domínio indubitável das significações” (1967, p. 211). A

partir de então todo um campo de conhecimento se abre à essa percepção que não é senão pensamento de perceber, uma vez que a própria análise do pedaço de cera já demonstra tal inspeção do espírito. Ao postular a questão acerca da percepção da “coisa” e do “corpo” como intermédio desta percepção em termos de “significação coisa” e “significação corpo”, Descartes pode se perguntar a respeito deles sem recair nos problemas do realismo filosófico – pois, contra este, a significação como conteúdo da esfera da *res cogitans* é indubitável. Tal significação se restringe ao terreno das essências, de modo que a análise do pedaço de cera (como de outro objeto qualquer) me revela, com clareza e distinção, apenas sua “estrutura inteligível”.

É preciso salientar que tal modelo da percepção não se esgota aí, pois na percepção é manifesto que os objetos se apresentam sem ter sido requisitados, que há neste fato uma espécie de passividade que os apresenta dotados de um “índice de existencial”, ao contrário dos objetos do sonho e da imaginação, como certa alteridade (um “outro”, diz Merleau-ponty citando as *Meditações*) que é o encontro e a experiência de uma “presença sensível” (1967, p. 211-212). Haveria algo da percepção que não se reduz ao pensamento, portanto, na medida em que ela conota uma existência.

Mas a “verdade” desse encontro, a adequação entre objeto percebido e a própria percepção, é assegurada por Deus – um terceiro termo capaz de garantir o conhecimento. Este, enquanto relação do conhecido àquele que conhece, aponta uma ausência de inteligibilidade com relação ao objeto que suscita a percepção, aquele que “se apresenta sem ter sido requisitado”. É preciso a partir daí considerar o *sentido* como inerente ao espírito e sua realidade possível graças a uma harmonia conferida por Deus, enquanto princípio infinito, entre *res cogitans* e *res extensa*. O percebido passa a ser compreendido como pura aparência e o sentido deste percebido deve ser encontrado alhures; em suma, a percepção não fornece e não possui uma verdade própria. “Assim Descartes não buscou integrar o conhecimento da verdade à prova da realidade, a intelecção e a sensação. Não é na alma, é em Deus que elas se ligam uma a outra” (1967, p. 212-213) – de modo que sua teoria da percepção pensa o percebido como pura aparência destituída de sentido. É certo que penso e que percebo objetos, mas eles são signos de uma significação que não lhes pertence, dado que esta é apreendida pelo espírito. Se é preciso reabilitar a percepção, dirá Merleau-Ponty, conceber-lhe um lugar diverso ao atestado por Descartes, é preciso que o encontro que ela promove com um percebido lhe revele um sentido intrínseco – noutras palavras, que a percepção seja uma via de acesso a uma existência que possui em si mesma a significação.

Descartes teria vislumbrado esse “outro” da percepção, mas recusado sua cognoscibilidade pelo intelecto. A alteridade como “fato” não pode se apresentar ao pensamento, pois pertence a uma “ordem da vida onde as distinções do entendimento são pura e simplesmente anuladas” (1967,

p. 212). Portanto é mister que esse conteúdo *real e exterior* que a percepção apenas anuncia permaneça inteiramente fora do *Cogito*; que sua presença seja sempre re-presentada e que seu sentido seja conferido por Deus.

Tendo assim remetido a antinomia da percepção à ordem da vida, como diz Descartes, ou do pensamento confuso, pretende-se mostrar que ela ali não possui nenhuma consistência: por pouco que a percepção pense a si própria e saiba o que diz, ela descobre que a experiência da passividade é ainda uma construção do espírito (1967, p. 233).

Na passagem à leitura de Kant – e do kantismo vigente na França, nomeadamente no pensamento de Brunschvicg – Merleau-Ponty reitera o prejuízo cartesiano em face do conhecimento sensível do mundo. A percepção continua sendo uma separação entre o percebido e seu sentido para uma consciência, visto que essa apreensão de sentido nada mais é que a contraposição ao “contato cego” com o objeto. Se perceber é sempre apreender um sentido, isto significa que o próprio ato de perceber encerra certa estrutura. Assim, Merleau-Ponty visa ultrapassar as análises dos psicólogos que julgam reconstituir, a partir das *condições de ocorrência* da percepção (vale dizer, os mecanismos fisiológicos e psicológicos), a própria *natureza* do percebido, de modo a investigar o próprio ato pelo qual o percebido vem à consciência. “A imagem mental do psicólogo é uma coisa, resta compreender o que é a consciência desta coisa [...] Não é o olho, não é o cérebro, mas também não o ‘psiquismo’ do psicólogo que pode realizar o ato de visão” (1967, p. 214). Pode-se decompor todo o sistema nervoso de um organismo e reconstruí-lo à vontade sem, contudo, jamais tocar a percepção em seu acontecimento – o qual é sempre uma consciência. É daí que a percepção não se reduz a uma explicação material, admitindo apenas uma “análise interior”.

Pois bem, tal análise consagra ao percebido o caráter de “fenômeno”, uma vez que tal denominação marca a “intimidade” do objeto com o sujeito sem subtrair-lhe a natureza própria, o “em-si”, além da possibilidade de dirimir sua estrutura inteligível para este sujeito²⁰. É da percepção enquanto “correlação” que trata tal filosofia, segundo Merleau-Ponty; daí que ela se torna “fenomenologia” e compreende a consciência como “meio universal”²¹. O inteligível, como dito, passa a ser buscado no próprio fenômeno, na medida em que este não é da ordem do ser, mas da significação. Mas, para que a percepção nestes termos possa se verificar, novamente é preciso

²⁰ Moutinho explica que “na versão merleau-pontiana do idealismo kantiano, a consciência *se apresenta* como naturante, não por relação ao *ser* do mundo, mas por relação à *significação*: o seu correlato não é o ser mas o fenômeno” (MOUTINHO, 2004, p. 268).

²¹ “Fenomenologia e idealismo transcendental são aqui verdadeiramente vislumbrados como uma mesma forma de filosofia, que aceita e incorpora as evidências da consciência ingênua, na qual o objeto é efetivamente ‘em si para mim’, mas como ‘significação de coisa’, distinta da significação de aparência subjetiva. Nessa filosofia, a vitória sobre o naturalismo parece estar completa” (GERAETS 1971, p. 90).

converter a coisa em “significado de coisa”, a fim de demarcar um espaço de objetividade próprio à percepção. O inteligível não pertence ao fenômeno, portanto, mas ao ato de ligação através do qual a coisa é apreendida. É à consciência – não mais Deus, como em Descartes – que é preciso remontar o sentido do fenômeno, sendo que Merleau-Ponty nota um desnível entre a primeira e a segunda edições da *Crítica da Razão Pura*, o qual apaga uma certa inerência da percepção ao mundo, uma “consciência sensível”, em prol da consciência intelectual. Assim, o reconhecimento de uma qualidade ou de um objeto pressupõe que o sentido não esteja *contido* nele e que o próprio reconhecimento seja uma determinação de sentido a partir de uma “existência indeterminada”. Esse conteúdo existencial que agora passa a suscitar um fenômeno, mas jamais a engendrará-lo enquanto significação, não pode também ascender à percepção já que esta subordina-se à intelecção. Não há acordo entre o percebido e sua significação, provida pelo intelecto, de modo que a percepção, no espiritualismo francês do início século do século XX²², passe a ser considerada uma “ciência iniciante” destinada a ser ultrapassada por uma “coordenação científica” (1967, p. 217; cf. Php, p. 68). A experiência sensível, por conseguinte, mantém-se organizada por uma consciência e torna-se índice de um conhecimento apenas elucubrado pela percepção (iniciante) e que é realizado pelo pensamento (científico). A consciência figura como o *naturante* e a natureza, o sensível e o dado da percepção como o *naturado*, de modo que a significação se mantém separada do signo. “A percepção é uma variedade da intelecção e, em tudo o que ela tem de positivo, um juízo” (1967 p. 216-217). O que significa dizer que a percepção é um juízo?

Na *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty procura pensar a noção de “juízo” num embate entre empirismo e intelectualismo. Contra aquele, haveria que se mostrar como a “sensação” não é um dado teórico consequente para se explicar a experiência perceptiva. Daí que o juízo aparece primeiramente como “*aquilo que falta à sensação para tornar possível uma percepção*” (Php, p. 40), ou seja, aquilo que figura como oposto da sensação e tem como tarefa anular sua “dispersão possível”. Seria uma maneira de dar conta da percepção provando, por redução ao absurdo, que um emaranhado de sensações não dá ensejo a uma percepção plena – pois lhe falta uma “potência de ligação”. Parte-se de um caos presumível dos dados que os objetos, passíveis de múltiplas qualidades e sensações, oferecem a um sujeito que os percebe e não efetua

²² À frente, quando Merleau-Ponty diz se separar do criticismo em suas conclusões, muito embora procure trazer à tona a importância de um campo transcendental para o exame da consciência perceptiva, é sobretudo Brunschvicg e o espiritualismo francês que ele procura colocar sob a rubrica da filosofia criticista negada. (Cf. 1967, p. 223-224). Além disso, é a figura de Brunschvicg que parece estar no centro de toda a condenação que a filosofia merleau-pontiana faz ao “intelectualismo”. Segundo Saint-Aubert, “em *Les étapes de la philosophie mathématique*, Brunschvicg qualifica sua própria doutrina de ‘intelectualismo’”. Em Merleau-Ponty, este título genérico, atacado em todas as páginas da *Fenomenologia da Percepção*, é primeiro uma etiqueta para visar o empreendimento de Brunschvicg” (2005, p. 61-62).

nenhum tipo de articulação ou organização entre estes dados possivelmente dispersos. A primeira definição de juízo como “potência de ligação” já havia sido introduzida no “prefácio” à obra, quando Merleau-Ponty afirma que a relação entre sujeito e mundo, no intelectualismo, é cindida em prol do primeiro. Assim, a percepção é tributária antes da consciência que, por um ato tético de ligação que é o juízo, fornece o mundo em sua estrutura inteligível, do que do percebido, do mundo enquanto tal. A consciência que liga não se confunde com o ligado, uma vez que o juízo é concebido como o ato que a situa em distância a ele, sendo que passa pela posse de si – pela evidência do *cogito* ou da consciência como distintos da experiência.

Descartes e sobretudo Kant desligaram o sujeito ou a consciência fazendo ver que eu não poderia apreender nada como existente se primeiro eu não me experimentasse existente no ato de apreendê-la; ele fizeram aparecer a consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada e o ato de ligação como fundamento do ligado. (Php, p. iii)

Entre percepção e juízo há, portanto, uma relação de subordinação e anterioridade epistemológica. Não que o mundo deixe de existir, como nota Merleau-Ponty, para dar lugar apenas à consciência, visto que se Descartes procura restituir o mundo, ao fim das *Meditações*, e Kant pensa a existência dos corpos exteriores como condição da experiência interna, é porque ainda procuram pensar sua existência e relação que possuem com a consciência. A questão é que tal relação sofre duma fascinação quanto ao pólo subjetivo e a análise reflexiva pensa o sujeito como uma condição de possibilidade da experiência. “Nessa medida, ela cessa de aderir à nossa experiência, ela substitui a um relato uma reconstrução” (Php, p. iv). Mas se o real deve ser “descrito” e não “contruído” ou “constituído”, isso significa que deve-se desfazer a fascinação intelectualista, ou seja, conduzir o foco da subjetividade inalienável para a experiência da qual ela é tributária. A percepção é índice dessa experiência irreduzível do mundo porquanto não pode ser dirimida em condições de possibilidade – pelo contrário, ela fornece o dado do qual em seguida o juízo busca encontrar a regra universal de sua constituição. Mas tal atividade não reabsorve o *fato* da percepção; ela não pode ser assimilada “às sínteses que são da ordem do juízo, dos atos ou da predicação” (Php, p. iv), uma vez que ela é o “fundo” irrefletido sobre o qual a reflexão toma forma e o juízo passa a figurar. Se a percepção não é o resultado de um ato de ligação no qual sujeito e mundo entram em contato por via de um juízo, isto significa que na percepção, como veremos, a consciência não se distingue daquilo de que ela é consciência, vale dizer, a “consciência perceptiva” está sempre imbricada a um percebido – ligante e ligado não se distinguem mais.

E, é preciso salientar, se a sensação é definida pelo intelectualista como um dado insuficiente para explicar como uma percepção toma corpo, todavia ao advogar a noção de juízo

ele também perde de vista a experiência perceptiva, ou seja, perde o contato com as operações efetivas da consciência na ocorrência de uma percepção. Daí que, ao explicar, por exemplo, a célebre descrição cartesiana do pedaço de cera o juízo se manifeste como uma “função geral de ligação indiferente ao objeto” – indiferente ao ligado – e que se explica mais “por seus efeitos” do que pelo conteúdo que pretende ligar e, com isso, dar ensejo à percepção (Php, p. 41). Se a percepção se subordina ao trabalho do juízo é lícito dizer que não há mais percepção de um objeto, tal como a cera, quando todas as suas qualidades e predicados são subtraídos. Conserva-se apenas a ideia de extensão, a qual é a forma mais elementar de todo objeto perceptível, necessária como base para a ligação no intelecto entre suas diversas características percebidas²³.

Merleau-Ponty procura apontar que sob esse prejuízo proveniente da noção de juízo a percepção se torna uma “interpretação” dos signos sensíveis. Como acontece com a correção da diplopia, em que duas imagens se formariam no campo visual, a percepção “interpreta” a visão dupla e a duplicação dos objetos como uma única imagem. Há uma “conclusão” advinda do espírito na obra da percepção – ela é interpretação do sensível na exata medida em que é coordenada por uma “atividade lógica de conclusão” (Php, p. 43). Mas Merleau-Ponty aponta que esta perspectiva é apenas um primeiro passo para o intelectualismo e o esquecimento do fenômeno da percepção. Este “intelectualismo dos psicólogos” procura demonstrar de forma peremptória como a noção de sensação deve ser erradicada em prol da consciência constituinte. Assim, a sensação não é o dado elementar da percepção, mas o “efeito último” do conhecimento. Ela é facultada por um conhecimento que esquece sua própria história, à qual tem no trabalho de constituição transcendental da consciência sua raiz e realidade última. A consequência é, portanto, dupla: i) a noção de sensação é ilusória – “ela pertence ao domínio do constituído e não ao espírito constituinte” (Php, p. 47) – ao passo em que ii) nada há para além da consciência e de sua atividade.

Seguindo os passos de *A Estrutura do Comportamento* dissemos que a percepção aparece como falta e privação, como uma ciência ainda “iniciante”, e que tal se devia ao fato de que ela se subordina ao juízo. Seu conteúdo, o *naturado*, era redutível a um *naturante*. Aqui, na *Fenomenologia da Percepção*, o exame intelectualista da percepção redundava na constatação de que ela é uma modalidade da consciência – de que todo conhecimento reenvia à consciência, mesmo aquele dos dados da percepção; de que todo conhecimento é, afinal, *conhecimento de conhecimento*. Se a percepção ensina uma inerência da consciência ao corpo, a uma situação corporal e perspectiva, tal relação de pertencimento é *pensada* de imediato; assim, ela é ultrapassada pelo próprio *pensamento* que a concebe; pois “concebe” e justamente em vista disto

²³ “A análise da percepção da cera, em Descartes, é feita, portanto, sob um regime de divórcio entre essência e existência” (MOURA, 2001, 241).

escapa à sua própria situação. Há no intelectualismo uma preeminência do pensamento sobre o corpo, de modo que sua união seja explicada pelo primeiro, enquanto relação antes *pensada* do que *vivida*. Se a afinidade entre corpo e alma excede a esfera da clareza e da distinção, permanecendo então confusa, como ela seria prioritariamente da ordem da percepção “se eu mesmo não pensasse essa relação espacial e assim escapasse à inerência no próprio momento em que eu me represento ela?” Mas se me represento uma relação assaz confusa é porque primeiro a contemplo e que seu significado passa em meu pensamento – sob a certeza do *Cogito* – e “porque sou uma consciência, um ser singular que não reside em parte alguma e pode tornar-se presente em toda parte em intenção” (Php, p. 47)²⁴. Assim a percepção, sob pena de tornar-se uma “coisa”, precisa estar fora de toda situação e funcionar como uma mera contemplação; nestes termos, torna-se *pensamento de perceber*.

Esta perspectiva quanto à percepção, a qual busca as condições que a tornam *possível* e não a operação que a torna *atual*, segundo Merleau-Ponty, é fruto de um mal-entendido filosófico que está na base das filosofias analisadas sob a rubrica “pensamento objetivo”. Pois se a percepção é considerada em sua atualidade, vale dizer, se ela é tomada em estado nascente e aquém da determinação intelectualista – que faz dela um juízo –, ela manifesta um acordo entre o mundo e o sujeito, entre o percebido e aquele que percebe. Doravante ela não deve mais ser compreendida como uma atividade judicativa, restrita ao âmbito subjetivo, na medida em que revela como “o signo sensível e sua significação não são nem mesmo separáveis idealmente” (Php, p. 48). Como fato, a percepção nem mesmo prevê uma distinção entre sujeito e mundo, pois não há, para tanto, o percebido enquanto tal e uma consciência que o percebe separadamente. Há apenas a “vida perceptiva”, sob a figura da *consciência perceptiva*, na qual distinções como signo-significado, objeto-essência, forma-matéria não se verificam. “Em relação à essa vida perceptiva o intelectualismo é insuficiente ou por falta ou por excesso” (Php, p. 49), o que quer dizer que i) ao postular que as “qualidades múltiplas” são o limite do objeto tomado em si mesmo, sem uma inspeção do espírito, e conotam sua insuficiência frente à significação (pois são apenas “invólucro do objeto”), torna-se necessário ii) dar-lhe integridade, ou seja, passar a uma consciência que supera estas “qualidade múltiplas” como signos sensíveis em direção da “lei” ou do “segredo” de todo objeto e de todo sensível. Trata-se da passagem pelo conceito, somente a partir da qual o dado

²⁴ “[...] salta-se de uma visão naturalista, que exprime nossa condição de fato, a uma dimensão transcendental onde todas as servidões estão retiradas de direito, e nunca se tem que perguntar-se como o mesmo sujeito é parte do mundo e princípio do mundo porque o constituído é sempre para o constituinte” (Php, p. 51).

sensível é trabalhado de modo a con-formar uma percepção, de modo que se contrapõe sensibilidade e entendimento, contingência e necessidade²⁵.

Circunscrevemos a crítica realizada à exterioridade entre signo e significação, *um* dos pontos da reabilitação do campo fenomenal e que demonstra a pertinência de um aspecto *negativo* e basilar da filosofia merleau-pontiana, o qual além de situar o debate empreende a mencionada motivação à esfera fenomenal; agora, é preciso seguir o viés de crítica no debate a respeito da intersubjetividade, tendo em vista que a descrição do mundo percebido com o qual o corpo trava contato nos ajudará a compreender o aspecto *positivo* da filosofia de Merleau-Ponty. O encaminhamento de nossa questão necessitou delimitar esse espaço de debate e crítica à dicotomia

²⁵ Mas a passagem de um perspectiva à outra, ao invés de consistir na força-motriz do intelectualismo, é índice de um prejuízo mais antigo e que está incorporado pela filosofia na forma do dualismo entre em-si e para-si. Empirismo e intelectualismo, portanto, partilham uma raiz comum e um mesmo mal-entendido: “partia-se de um mundo em si que agia sob nossos olhos para se fazer ver por nós, tem-se agora uma consciência ou um pensamento do mundo, mas a natureza mesma desse mundo não mudou: ele é sempre definido pela exterioridade absoluta das partes e apenas duplicado em toda sua extensão por um pensamento que o sustenta” (Php, p. 49). Tal parece ser também o diagnóstico de Husserl, em *Krisis*, quando aponta para o fato de que, com Galileu, houvera uma bipartição decisiva à filosofia subsequente, a qual tem em sua base essa orientação dual que separa mundo objetivo e consciência. É ao ideal de *matematização da realidade* que Husserl se volta a fim de inquirir a natureza daquele pressuposto de um mundo objetivo, por fim, de demonstrar como este mundo em-si (mundo científico) constrói-se sobre o mundo da percepção concreta, vale dizer, o “mundo da vida” (mundo pré-científico). A matemática se torna “mestra” do pensamento pela passagem, a qual se inicia com o procedimento galileano de transpor o ideal geométrico ao real físico, à *physis*, ao oferecer um método *a priori* omnicomprensivo que dá conta de todas as representações subjetivas particulares do sensível, ou seja, lhes oferece a regra de formação de toda figura imaginável, numa infinidade *determinada* e por isso desenvolvida “*ex datis* em seu verdadeiro ser-em-si objetivo, por seu método apoditicamente genérico, que não é meramente postulado, mas realmente criado” (HUSSERL, 1984, p. 36). A passagem do ideal ao real se dá, então, pelo postulado de uma continuidade do método formal e as próprias coisas, traçando aproximativamente entre as idealidade e as *res extensae* um conhecimento objetivamente real, o qual dá ensejo a uma previsão indutiva que prescinde do dado direto, ou seja, do modo subjetivo-relativo, para dar conhecimento da totalidade do mundo dos corpos. Esta passagem da idealização do mundo *das* entidades matemáticas para o mundo *enquanto tal* é crucial: ao passo em que tal idealização é objetivada o mundo enquanto tal se torna mundo de objetos em-si e distintos, ou seja, adquire um caráter de totalidade *partes-extra-partes*. Este é um ponto fundamental da abordagem crítica de Merleau-Ponty, na medida em que esse prejuízo do mundo “supõe efetuado *em algum lugar* o que para nós somente é em intenção: um sistema de pensamentos absolutamente verdadeiro, capaz de coordenar todos os fenômenos, um geometral que dê razão à todas as perspectivas, um objeto puro sobre o qual trabalham todas as subjetividades” (Php, p. 50) Quanto a isto empirismo e intelectualismo estão de acordo e “exprimem duas vezes o prejuízo de um universo em si perfeitamente explícito” (Php, p. 51). Assim, voltando a Husserl e sua crítica principal ao objetivismo, o autor mostra como este prejuízo exprime uma “substituição” entre o mundo das idealidades matemáticas e o mundo da vida. Este, enquanto único mundo real, aquele oferecido à percepção, repousa mais originário que o mundo matematizado, embora padeça dum “esquecimento”, vale dizer, da obliteração do fundamento intuitivo e sensível de toda experiência, mesmo a ideal. A geometria “originária”, destarte seu compromisso com a precisão, prestaria contas a esta região *pré-geométrica* na qual toda intuição e toda idealidade se dão. O mundo percebido, portanto, é o “fundamento de sentido” e “foi uma omissão nefasta [o fato de que] Galileu não investigou de modo retrospectivo a operação originariamente doadora de sentido e que trabalhou, enquanto idealização, sobre o solo primitivo de toda vida, tanto teórica quanto prática, – no mundo imediatamente intuitivo (especialmente aqui sobre o mundo corpóreo empiricamente intuitivo) – onde se produzem as formações ideais geométricas. [...] Assim pôde parecer que a geometria criava uma verdade absoluta e autônoma através de um ‘intuir’ próprio, imediatamente evidente e apriorístico [...] Assim começa, pois, com Galileu, a substituição da natureza pré-científica dada na intuição por uma natureza idealizada” (HUSSERL, 1984, p. 54-55). O método e a objetividade que ele cria subsumem o campo percebido sobre o qual se aplicam, e o sentido de “verdadeiro” aparece como uma das várias “implicações-de-sentido recobertas pela sedimentação e tangentes à tradição” (1984, p. 57), as quais obliteram proposições, pressupostos e teorias que estão na base da prática científica. Galileu fora, segundo Husserl, “ao mesmo tempo um gênio descobridor e encobridor” (1984, p. 58).

entre signo e significação, a fim dar ensejo à relação intersubjetiva e perscrutar qual é *o estatuto de outrem* neste momento da obra de Merleau-Ponty.

3. A co-existência

É salutar compreender contra *o quê* Merleau-Ponty investe, como comentamos acima, e *como* ele realiza sua investida. Para Merleau-Ponty, assim como para Husserl, é importante mostrar a raiz comum do pensamento objetivo, a fim de possibilitar o exame do caráter iminentemente fenomênico de toda experiência. Desse modo, haveria uma chave comum para ler empirismo e intelectualismo, objetivismo e transcendentalismo, e interditá-los como explicações consequentes ao vivido. Sobre esta oscilação em torno do prejuízo comum Husserl escreve:

O característico do objetivismo é que ele se move sobre o tecido do mundo objetivamente pré-dado pela experiência e pergunta por sua ‘verdade objetiva’, por aquilo que é incondicionalmente válido para ele e para todo ser humano racional, por aquilo que o mundo é em-si. [...] Pelo contrário, o transcendentalismo diz: o sentido do ser do mundo da vida pré-dado é *uma formação subjetiva*, é o produto da vida pré-científica vivida. Nela se constroem o sentido e a configuração de ser do mundo [...] Somente um questionar radical sobre a subjetividade [...] pode tornar compreensível a verdade objetiva e alcançar o *sentido último do ser* do mundo. (1984, 74-75)²⁶

Se em Merleau-Ponty constatamos o eco dessa desconstrução husserliana do objetivismo é porque toda a Introdução à *Fenomenologia da Percepção* procura, num movimento cadenciado de crítica ora ao empirismo, ora ao intelectualismo, reestabelecer uma verdade da percepção e do campo perceptivo. Esse campo é aquele da experiência mais imediata, portanto fenomenal e intencional, na medida em que “as mais simples *percepções de fato* que nós conhecemos [...] se referem a relações e não a termos absolutos” (Php, p. 9). Daí que o retorno a este mundo da vida remete antes à experiência perceptiva do que a uma consciência que perscruta o mundo numa significação unívoca. O prejuízo intelectualista, do qual aí mesmo Husserl não escapa, segundo Merleau-Ponty, aproxima-se daquele empirista na medida em que postula uma verdade determinada, passível de contemplação. A diferença consiste apenas na passagem do mundo percebido em-si, a ser descoberto pelo cientista de forma imparcial como correlato de sensações enquanto unidades-mínimas da percepção, ao mundo como esfera inteligível – de modo que agora um sujeito de sobrevoos, a consciência transcendental, passa a ter o lugar do observador privilegiado –, que se desvela através dos juízos. Mas quanto à natureza mesma dessa realidade

²⁶ É preciso distinguir entre este transcendentalismo caracterizado por Husserl daquele do qual o próprio julga-se partidário. O transcendental de Husserl é sobremaneira diverso daquele contestado nestas passagens da *Krisis*, sendo que a visão positiva husserliana é desenvolvida na última parte da obra.

inquirida por estas filosofias, não parece haver uma mudança substancial, uma vez que na passagem de empirismo a intelectualismo “o mundo exato, inteiramente determinado, é ainda posto primeiro, sem dúvida não mais como a causa de nossas percepções, mas como seu fim imanente” (Php, p. 39) – o que significa que ambas as teorias em questão repousam sob a rubrica “pensamento objetivo”²⁷.

A crítica dos prejuízos clássicos leva Merleau-Ponty a trilhar uma genealogia do ser objetivo em direção ao ser fenomenal. Mostra-se como o objeto determinado, em sua qualidade de em-si, é um pressuposto oriundo do pensamento científico e filosófico e como tal não pode se oferecer a uma percepção. É preciso então desvelar o campo fenomenal e encontrar o sentido que o mundo e outrem, de fato, apresentam na percepção. Se este sentido é a relação efetiva entre um percebido e um percipiente, um sujeito e um objeto indissolúveis, é justo conferir-lhe o quinhão do fenômeno. Ao invés da questão pela *possibilidade* da percepção, pelas condições de todo percebido possível, descortina-se uma descrição sobre sua *atualidade*. É a percepção e o fenômeno do outro que devem ser descritos como oriundos deste campo fenomenal – o qual ascende à dignidade de *real* na conclusão da obra –, pois é ali que encontramos o “sistema ‘Eu-Outro-as coisas’ no estado nascente” (Php, p. 69), onde eles são apresentados de forma originária e onde podemos fazer a pergunta pela intersubjetividade. Passemos ao mundo percebido.

“Conhecer” no sentido originário do termo, significa ter um corpo e, por meio dele, explorar o mundo; “tomar posse” dele (Php, p. 349). É manifesto, portanto, que esta operação se dá a partir do corpo próprio, na medida que é sempre nesta situação corporal e localizado num campo de experiência que um mundo, seus objetos e as pessoas que ali coabitam se oferecem à

²⁷ É manifesto que nas filosofias consideradas por Merleau-Ponty parece haver um problema comum: a separação entre signo e significado, ou seja, entre sensível e inteligível – o prejuízo de exterioridade. Segundo Moura, no artigo “Entre fenomenologia e ontologia: Merleau-Ponty na encruzilhada”, a vinculação de diversas filosofias na “Introdução” à *Fenomenologia da Percepção* se dá pelo fato delas partilharem de uma concepção que separa signo e significado. Assim, pode-se afirmar que Merleau-Ponty vai de encontro a tal concepção de forma radical, “a ponto de se poder suspeitar que seria esse, afinal, o ponto de convergência máxima a unir as seitas ali analisadas” (MOURA, 2001, p. 275). Tal aspecto prejudicial da exterioridade signo-significado representa então um prejuízo amplo na história da filosofia, o qual parte do divórcio entre a experiência e seu sentido e permite aproximar filosofias a princípio tão díspares quanto as de Descartes e de Locke e ver nelas uma mesma raiz – a saber, a compreensão dicotômica da realidade. Moura salienta que se a raiz do “dualismo cartesiano” antecede Descartes e remonta verdadeiramente a Galileu, segundo a interpretação de Husserl em *Krisis*, ainda assim é possível aproximar a visada crítica deste àquela de Merleau-Ponty. Em ambos temos como alvo uma mesma prática filosófica que impõe uma visão dicotômica para, ulteriormente, explicá-la a partir de um aparato conceitual específico. Se Merleau-Ponty procura fazer convergir sua leitura de diversas filosofias tendo em vista um mesmo entrave – e a fim de propor um âmbito comum de solução para este entrave ao estudar o sentido perceptivo –, tal não se dá ao acaso ou por uma redução simplificadora da tradição filosófica por parte do fenomenólogo. “À primeira vista, essa preocupação só pode parecer inteiramente aleatória, já que ela instala em uma mesma gaveta temas que são absolutamente distintos. Mas talvez ela deixe de sê-lo para o leitor da *Fenomenologia da Percepção*, a partir do momento em que ele leve em conta que, ali, é sempre um ‘modo de pensamento’ bem determinado – o ‘pensamento objetivo’ – o responsável pela introdução da totalidade das oposições categoriais que escandem a história da filosofia moderna” (MOURA, 2001, p. 276-277).

experiência. Não é numa clausura, mas numa inerência vital, digamos, corporal, que a percepção se desdobra – o que torna patente, desde já, que a definição de objeto traz consigo o perfil e a aparência, assim como a definição de mundo acarreta a de horizonte. Se conhecer é tomar posse, a partir do corpo e na percepção, de modo que ao invés dum “eu penso” temos aqui um sujeito que se caracteriza antes pelo “eu posso”, é justo afirmar que o perspectivismo e o adumbramento são basilares a toda experiência de coisa. A percepção é uma “comunhão” (Php, p. 246), portanto, entre o corpo e o mundo, de modo que quando ela ocorre não há como desvencilhar os polos da relação. Na percepção o percipiente submerge no percebido e apreende uma significação que lhe é própria, a qual não é de ordem inteligível e prescinde de medição conceitual, mas como que possui um sentido imanente que é comunicado por “signos naturais” (Php, p. 62). Daí que entre o perceber, tomado em estado nascente e o pensamento de perceber – ou o perceber enquanto *ato* objetivado – há já um intervalo que propicia a interpretação disto que na verdade seria o perceber ou conhecer em sentido originário e *operante*. “Conhecer” (*connaître*) aqui, deve ser entendido na literalidade, ou seja, enquanto co-nascer (*co-naître*), na medida em que entre aquele que percebe, o senciante, e o que ele percebe como sensível, não há primazia ou relação de exterioridade e “não se pode dizer que um aja e que outro padeça, que um dê sentido ao outro” (Php, 248).

Assim, é preciso recolocar o objeto na experiência corporal para, ao invés de retirar sua “objetividade” (Php, p. 235), admitir-lhe um fundamento *na* experiência²⁸. Não se trata de construir a objetividade do objeto partindo do ponto de vista de que, se a percepção é limitada ele, por sua vez, tem uma forma absoluta e em-si no mundo. Mas também não se trata de sobrevoar o objeto e escapar ao perspectivismo natural da percepção, para construir a objetividade em pensamento. Antes, na experiência perceptiva que é condição e limite para pensar a objetividade em qualquer sentido, vemos como “a coisa e o mundo são dados com as partes de meu corpo, não por uma ‘geometria natural’, mas em uma conexão viva comparável ou antes idêntica àquela que existe entre as partes de meu próprio corpo” (Php, p. 237).

Em “A coisa e o mundo natural” Merleau-Ponty explora ao limite essa característica da percepção, através da qual pode-se falar em objeto e em mundo de objetos, e somente a partir da qual há como que uma síntese que me oferece a coisa numa unidade não obstante sua

²⁸ “A partir do momento em que a experiência – ou seja, nossa abertura ao mundo de fato – é reconhecida como o começo do conhecimento, não há mais maneira alguma de distinguir um plano de verdade *a priori* um plano de verdades de fato, o que deve ser o mundo e o que ele é efetivamente” (Php, p. 255).

inesgotabilidade. A inerência ao corpo não é clausura, reiteramos, mas a condição para que um mundo possa tomar forma²⁹.

Se este mundo para o qual a percepção se abre não é o sistema de objetos em-si, todos determinados e dispostos a uma investigação objetiva, ele passa a ser o sistema de fenômenos que torna possível ao mesmo tempo uma multiplicidade de objetos (com modalidades diversas, tais como “naturais” ou “culturais” e “humanos”) e um objeto tomado como ente unitário. Trata-se do sistema eu-outrem-as coisas, no qual somos investidos de uma perspectiva sobre os objetos naturais e ao mesmo tempo apreendemos neles uma dimensão cultural ou propriamente humana. Nesse sistema, que é o campo perceptivo, percebo objetos sob um fundo ao invés de pensá-los de forma acabada e completa³⁰ e percebo comportamentos que denotam sujeitos no limiar deste campo. Assim, percebo antes uma “existência” – uma totalidade – do que um objeto acrescentado de qualidades; compreendo a coisa como compreendo um comportamento novo, vale dizer, “não por uma operação intelectual de subsunção, mas retomando [...] o modo de existência que os signos observáveis esboçam”, e apreendendo ali um sentido que habita a coisa tal qual “a alma habita o corpo” (Php, p. 369).

“Verde prado” e “azul lanoso” (Php, p. 361) não são características que podem ser decompostas em um objeto. Pelo contrário, pertence de forma essencial a um “acidente” como a cor seu aparecimento através do dado perceptivo. É nessa articulação da percepção que vemos como o objeto não pode ser isolado de suas características, de forma que o azul do tapete só é azul juntamente de seu aspecto “lanoso”. A separação entre matéria e forma não se verifica aqui, pois há um vínculo indissolúvel atinente às qualidades do percebido e do qual fala Merleau-Ponty; uma linguagem originária e não conceitual das próprias coisas que nos é ensinada por meio da percepção. O objeto que não pode mais ser isolado do ambiente que o circunda – e nem mesmo ser abstratamente considerado em sua essência ou forma – é aquele dado no fenômeno. E isto não apenas no campo perceptivo, mas também no campo “sensorial”, fato este que autoriza a melhor denominá-lo como “intersensorial”. Se “todo objeto dado a um sentido chama si a operação concordante de todos os outros” (Php p. 367), isto não significa somente que há um acordo entre os sentidos do corpo, mas que na definição da “coisa” deve constar, a partir de agora, a

²⁹ Tome-se o fenômeno da constância aparente de cores. Assim como ocorre com o dado mínimo da percepção segundo a *Gestalt*, o qual exprime sempre um figura sobre um fundo e não objetos isoladamente, com a cor “é necessário pelo menos duas superfícies cujo poder de reflexão seja diferente” (Php, p. 355).

³⁰ A experiência de objeto depende menos do postulado de sua “objetividade”, vale dizer, que existe para além de suas perspectivas uma substância ou coisa em-si que dê conta da multiplicidade de aparências, do que pela articulação que o objeto, em seu aparecer, entretém com os outros objetos do campo. Na pintura tal fato se torna patente, visto que “quando um pintor quer representar um objeto brilhante, ele o consegue menos colocando no objeto uma cor viva do que repartindo convenientemente os reflexos e as sombras nos objetos da circunvizinhança” (Php, p. 360).

intersensorialidade. Obedecendo ao crivo intencional que descobrimos em operação no mundo em toda experiência podemos dizer que se somos “cinestésicos”, a coisa é – além de perspectivada e contextualizada – “intersensorial”. Um fenômeno que se apresente a apenas um de meus sentidos seria, de fato, um “fantasma” – um objeto que só tem uma existência presuntivamente abstrata – enquanto que se porventura sinto o odor de enxofre, o calor das chamas e respiro fumaça é o próprio diabo que sobrevém à realidade e se apresenta diretamente a mim em “carne e osso” (Php, p. 368-369)³¹.

É preciso então abdicar da perspectiva de um corpo objetivo, dirimível numa amálgama de sentidos e elementos físicos, a fim de introduzir o “corpo fenomenal” como o sujeito que faz parte do campo perceptivo. Merleau-Ponty propõe que o compreendamos como “corpo cognoscente” e o “sujeito da percepção”, a fim de substituir à consciência a ideia de existência (Php, p. 356-357, nota). Merleau-Ponty havia apontado para a noção de “existência” quando da descoberta, creditada a Husserl, da intencionalidade operante (Php, p. 141, nota). Tal intencionalidade, mais originária do que a intencionalidade de ato, aquela que objetiva o aparecer, é marcada antes pela transcendência ao sentido e ao mundo, do que pela posse de si ou do sentido. É ela que faz a unidade do mundo e do corpo ser o fato principal da filosofia, segundo Merleau-Ponty, de modo que se trataremos da percepção em termos de existência – vale dizer, enquanto esse movimento operante e não tético em direção ao percebido –, a percepção do outro precisará se dar primeiramente sob esse viés originário e não tético. A existência como movimento natural da percepção será, então, co-existência.

É sempre em situação e de um “lugar” que a percepção toma forma – o que permite distanciá-la do juízo, na medida que este é sem *locus* e depende apenas da atividade livre do espírito. Assim, “meu ponto de vista é para mim muito menos uma limitação de minha experiência do que uma maneira de me introduzir no mundo inteiro” (Php, 442). Aqui isto se dá como a condição de que algo, tal qual uma coisa e um mundo, possam ser dados à percepção sensível, mas

³¹ Daí que, segundo Cassirer, a perspectiva fenomenológica quanto ao simbólico permite pensar, contra o crivo da representação, uma apresentação direta da significação na experiência. Em certas culturas, “quando a água é aspergida em chuva mágica ela não serve como mero símbolo ou análogo da chuva ‘real’; está ligada à chuva real pelo laço de uma simpatia original. O demônio da chuva é tangível e corporalmente vivo e presente em cada gota d’água” (CASSIRER 1957, p. 68). Assim, o estatuto da imagem e da consciência mítica não provém duma abstração, mas da apreensão, para além do conteúdo empírico, de todo seu caráter mágico. “Toda ‘imagem mágica’ repousa no pressuposto de que na imagem o mágico não está ligado com uma imitação morta do objeto; antes, na imagem ele possui a essência, a alma, do objeto” (Ibid, p. 68). Trata-se do aspecto mais concreto e imediato da percepção, quando Cassirer passa ao exame fenomenológico da imagem mítica, de modo que o mito ensina não um reino místico e esquecido da experiência, mas a proveniência comum de toda consciência simbólica ao mundo percebido, no qual signo e significado encontram-se inexoravelmente atados. “[...] a forma de pensamento do mito prova estar intimamente ligada com sua forma de vida; ela apenas reflete, e situa diante de nós de forma objetiva, o que está contido e fundado num modo assaz concreto de percepção” (Ibid., p. 74).

alhures veremos como o enraizamento do corpo num ponto de vista faz com que compreendamos a subjetividade de uma forma encarnada ou situada – que em sua definição já conste o pertencimento ao mundo percebido e ao solo pré-objetivo da percepção –, e que só a partir daí é possível haver contato com outrem³². Mas, é preciso acrescentar, este “lugar” não é objetivo porquanto tem, ao lado dos horizontes internos à coisa – dos elementos que enformam seu perfil –, seus horizontes externos espaciais e seus horizontes temporais. Os primeiros oferecem conjuntamente ao objeto seu entorno e para além do entorno atualmente perceptível, o mundo todo como “co-presença” (Php, p. 381). Os segundos abrem uma espessura temporal no percebido e apresentam, além da co-presença espacial, a dos dados temporais de retenção e protensão (passado e futuro em intenção).

Por meu campo perceptivo, com seus horizontes espaciais, estou presente à minha circunvizinhança, coexisto com todas as outras paisagens que se estendem para além, e todas essas perspectivas formam juntas uma única vaga temporal, um instante do mundo; por meu campo perceptivo, com seus horizontes temporais, estou presente ao meu presente, a todo o passado que o precedeu e a um futuro. E, ao mesmo tempo, esta ubiquidade não é efetiva, ela é agora apenas intencional. A paisagem que tenho sob os olhos pode mesmo me anunciar a figura daquela que está escondida atrás da colina, ela só o faz com um certo grau de indeterminação: aqui são prados, ali haverá talvez bosques e, em todo caso, além do horizonte próximo, sei somente que haverá ou a terra ou o mar, para além ainda ou o mar aberto ou o mar congelado, para além ainda ou meio terrestre ou o ar e, nos confins da atmosfera terrestre, sei somente que há alguma coisa em geral a perceber, desses longínquos não possuo mais que o estilo abstrato” (Php, p. 381-382).

O vínculo entre corpo e mundo, descortinado nos capítulos sobre o mundo percebido como um “pacto originário a x”, como o solo de sentido a partir do qual podemos alçar a experiência ao grau de saber positivo, passa a ser tomado, no capítulo sobre “Outrem e o mundo humano”, como

³² Ademais, a filosofia do corpo de Merleau-Ponty busca, desde a interdição da consciência transcendental em prol da consciência perceptiva n’*A estrutura do comportamento*, dar conta de uma série de problemas dentre os quais consta aquele da liberdade – o qual não analisaremos neste trabalho. Se a liberdade deve ser considerada e medida em termos de corpo, como vimos, de um enraizamento no mundo e numa situação, torna-se patente que tal liberdade não é de ordem abstrata. O *eu posso* que envolve a liberdade, por exemplo de escalar um imenso rochedo, é ele mesmo envolvido pela situação na qual ele busca realizar tal tarefa. Assim, antes da tomada de posição abstrata quanto à ação a ser realizada, sob o ponto de vista do pensamento, é *para um corpo* que o rochedo pode parecer intransponível, sendo que é nesta experiência imediata e também situada que podemos compreender o que seja a liberdade. Ela não está portanto, além ou aquém do determinismo, mas coexiste com ele e toma corpo a partir dele, uma vez que não se pode compreender o que seja um ato livre se ele não parte de uma situação delimitada em que certas escolhas pareçam privilegiadas e se ele mesmo, enquanto ato que se faz livre, não se cristaliza no mundo e pré-delineia a ação futura. “Escolhemos nosso mundo e o mundo nos escolhe. É certo, em todo caso, que nunca podemos reservar em nós mesmos um reduto onde o ser não penetre sem que no mesmo instante, pelo simples fato de que ela é vivida, esta liberdade tome a figura do ser e se torne motivo e apoio. Tomada concretamente, a liberdade é sempre um encontro do exterior e do interior” (Php, p.518).

um vínculo “anônimo”. É num anonimato original e pré-pessoal que temos o fenômeno do outro, tal como era numa dimensão pré-objetiva que apreendíamos a coisa³³.

Se, desde a descrição da coisa, Merleau-Ponty dizia que se pode caracterizar a percepção como “uma comunicação ou uma comunhão” (Php, p. 370) isto se devia ao fato de que, ali, a descrição do sentir e da coisa percebida revelavam um “halo de generalidade”, em que o sentido da percepção não pertence a um sujeito, em caráter pessoal, que de fato percebe. Este procedimento que qualifica o sentido percebido como pré-objetivo, permite ao mesmo tempo qualifica-lo como pré-pessoal, pré-subjetivo ou anônimo. É por meio deste procedimento que, ainda na descrição do “mundo percebido” e antes de abordar fenomenologicamente o *cogito*, Merleau-Ponty admite um caráter intersubjetivo a toda experiência perceptiva, vale dizer, um caráter de *perceptível à múltiplos* (no modo impessoal do “on”) ao percebido.

Todavia, desde já Merleau-Ponty anuncia o cogito tácito, a partir do qual poderá medir o alcance da noção de subjetividade que se pode depreender das análises da *Fenomenologia da Percepção*. É mister que para a experiência da coisa, assim como de outrem, como veremos em seguida, o sujeito que percebe anule a si próprio na percepção que tem do mundo. Assim, é preciso que a coincidência que postula o cogito, nunca se realize realmente, vale dizer, que ela seja uma coincidência “intencional e presuntiva” (Php p. 397) já que “nunca me uno a mim mesmo” (Php, p. 399). Haverá, para tanto, uma espessura temporal pela qual devem perpassar mundo e alteridade em toda experiência, mesmo naquela pretensamente “interior” do cogito, de modo que se não há pessoalidade e propriedade na experiência perceptiva – e aqui já se anuncia como perderemos também a “interioridade” e a “coincidência” do sujeito –, isto se dá em prol do mundo e de outrem.

A percepção revelou um mundo natural, uniu-se a ele como que a um campo em que sensações (cheiros, odores, cores, estilos etc.) aparecem e me dão um horizonte de vivências numa “integração” (Php, p. 399). Antes de tudo, observo e obedeco a este horizonte do que o desvelo ou compreendo inteiramente. “A transcendência dos momentos do tempo funda e compromete ao mesmo tempo a racionalidade de minha história” (Php, p. 398-399), ou seja, é nela e a partir dela que tenho a compreensão de que a percepção e o mundo percebido compõem em conjunto uma “história”; minha história. Mas tal transcendência, além de fundar tal história e torna-la possível porquanto lhe oferece seu próprio *historicismo*, um campo em que o passado aparece como passado e o porvir abre-se à possibilidade (e, portanto, é efetivamente “porvir”), também

³³ Daí que o ‘eu’ passa a ser não o limite ou o produto desta base anônima, mas um ‘empírico’ no sentido que lhe dará o capítulo sobre o tempo. Abordar a intersubjetividade como relação entre duas interioridades, desde já, é um erro de trajeto, já que no tempo o pessoal (subjetivo) e o pré-pessoal (intersubjetivo) coexistem. Compreenderemos este desenlace encontrado por Merleau-Ponty à frente.

compromete sua “racionalidade”, dado que o fato consumado convertido em fato de minha vida e de minha história, nunca é fato isolado – um instante do tempo –, tal como um presente puro a ser lembrado. E, se é através dessa temporalidade transcendente que compreende-se o que se poderia denominar “subjetividade”, vale dizer, a inerência dos fatos à minha própria vida e da experiência a um corpo próprio, “o que compreendo nunca alcança exatamente minha vida [...]. Tal é o desfecho de um ser que nasce, ou seja, que de uma vez por todas foi dado a si mesmo como algo a compreender” (Php p. 399).

No capítulo a respeito de outrem é descrita a percepção de um mundo que tem entre suas dimensões aquela da cultura. Trata-se então da percepção de um âmbito co-habitado, a qual é denotada através de objetos percebidos como não-naturais ou culturais, desde instrumentos que trazem a marca da *ação* humana até o rastro de passos na areia que insinuam um *comportamento* ou uma *presença*. Assim como a coisa dada à percepção, antes de outrem, já “realiza o milagre da expressão” (Php, p. 369), pois me ensina que há uma natureza dotada de sentido e à explorar, “os comportamentos descem na natureza e ali se depositam sob a forma de um mundo cultural” (Php, p. 399). Pois bem, o corpo do outro, como objetos eminentemente “humano” a ser percebido uma vez que é portador de um comportamento, suscita a questão: como saber ao certo que este dado percebido possui o sentido de uma *outra* existência? Neste primeiro momento da percepção de um outro, a questão parece ser a de “resolver o paradoxo de uma consciência vista por fora, de um pensamento que reside no exterior e que em relação à minha consciência e meu pensamento, portanto, é já sem sujeito e anônimo” (Php, p. 401).

Se há já o diagnóstico de um problema há também um “começo de solução” (Php, p. 401), segundo Merleau-Ponty, naquilo que foi dito sobre o corpo fenomenal. Mas, para tanto, este corpo não pode ser pensado como uma “província do mundo”, segundo o filósofo, e nem a relação que ele possui com uma consciência tomada em termos de *exterioridade* – de uma alma terminantemente separada do corpo. Por um lado, se o corpo for um objeto estritamente anatômico dirimível ao discurso psicofisiológico, a consciência que ele poderia manifestar não o “habita” verdadeiramente³⁴. Este corpo tornado objeto da ciência só pode ser objeto diante da consciência e jamais a encerrar. Não há um outro corpo que denota sua própria consciência e eu que, embora possua um corpo, seja de fato uma pura consciência. Pois se o corpo é aquilo que promulga o mecanicismo a relação intersubjetiva através dos corpos, sua “relação de expressão recíproca” que pode ser compreendida no gesto do sorriso, da cólera, do sotaque etc., resolve-se numa série de

³⁴ Até porque, caso contrário, este “particular” só poderia ter acesso a uma regra, a uma lei – a um “universal” – por via dedutiva.

relações causais; as expressões afetivas e práticas do “sujeito vivo em face do mundo” são reabsorvidas em um “mecanismo psicofisiológico”, suas intenções motoras são convertidas em movimentos objetivos (Php p. 67). O corpo vivo nestes termos, que são os de Lachelier segundo Merleau-Ponty, passa a ser “um entrelaçamento de propriedades gerais”; ele não é “meu corpo”, mas um objeto como outros – se ele não tem Ego, portanto, o corpo do outro também não pode aparecer como portador dum outro Ego. Assim, “a percepção do outro não podia ser verdadeiramente percepção *do outro*, uma vez que ela resultava de uma inferência e, então, apenas colocava atrás do autômato uma consciência em geral, causa transcendente e não habitante de seus movimentos” (Php, p. 68). Ali não havia uma “constelação de eus coexistindo em um mundo”, já que o conteúdo psíquico deles passa a ser subsumido à regras estritamente físicas e que o único para-si que sobrevive a tal subsunção é o do cientista que percebe todo este sistema como que de fora. Tal método retira toda subjetividade do corpo e tem como contrapartida o fato de que esta mesma subjetividade – agora em regime de exterioridade –, tem de ser a subjetividade do para-si, completamente desencarnada. O corpo vivo se torna um exterior sem interior, enquanto a subjetividade um interior sem exterior, um “espectador imparcial” (Php, p. p. 68). Conforme Merleau-Ponty o naturalismo da ciência e o espiritualismo do sujeito tem de partilhar esse prejuízo da exterioridade, o qual, voltando ao nosso capítulo sobre outrem, tem o ônus de perder de vista a experiência imediata em prol de modelos abstratos nos quais “minha experiência não poderia ser senão o face a face entre uma consciência nua e o sistema de correlações objetivas que ela pensa” (Php, p. 401).

Se partimos desta pura consciência, destituída de corpo, este “verdadeiro sujeito é sem segundo sujeito” (Php, p. 401) e o que a percepção do outro me dá, com efeito, é um puro objeto. Pensar a relação entre a consciência, ou a “alma”, e o corpo como uma relação de exterioridade já mostrou conduzir toda relação à alteridade, desde *A estrutura do Comportamento*, a um entrave. A intersubjetividade tal como o pensamento objetivo a concebe é aporética.

Há dois modos de ser e dois modos somente: o ser em si, que é aquele dos objetos estendidos no espaço, e o ser para si que é aquele da consciência. Ora, outrem seria diante de mim um em si e, contudo, ele existiria para si, ele exigiria de mim, para ser percebido, uma operação contraditória, uma vez que eu deveria ao mesmo tempo distingui-lo de mim próprio, então situá-lo no mundo dos objetos, e pensa-lo como consciência, ou seja, como esta espécie de ser sem exterior e sem partes do qual só tenho acesso porque ele sou eu e porque aquele que pensa e aquele que é pensado se confundem nele. Não há lugar, portanto, para outrem e para uma pluralidade de consciências no pensamento objetivo. Se eu constituo o mundo, eu não posso pensar uma outra consciência, pois seria preciso que ela também o constituísse e, ao menos no tocante à esta outra visão do mundo, eu não seria constituinte” (Php, p. 401-402).

Mas se corpo e consciência não fazem par como uma coisa em-si e um espírito para-si, como polos exteriores, é necessário compreender como Merleau-Ponty pretende seguir sua descrição diversamente deste esquema problemático para pensar outrem. Corpo e consciência, pelo contrário, possuem um vínculo indissolúvel que além de atestar simplesmente sua ligação, requer uma transformação nas duas noções em causa. O fenômeno da encarnação, além desta renovação conceitual que impõe a um corpo “fenomenal” ou “intencional” e a uma consciência “perceptiva” ou que é “existência” (Php, p. 404), aponta também para uma solução no paradoxo característico da intersubjetividade, pois na medida em que “experimento esta inerência de minha consciência ao seu corpo e ao seu mundo, a percepção de outrem e a pluralidade das consciências não oferecem mais dificuldade” (Php, p. 403). Se sou indissoluvelmente uma consciência junto de um corpo é por meio da percepção, vale dizer, do corpo próprio que tenho “consciência” do mundo e das coisas. Daí que o conhecimento da alteridade, a relação com outrem, dá-se em termos de percepção e de um “ter consciência” que é sempre corporal – e “se minha consciência tem um corpo, porque os outros corpos não ‘teriam’ consciências” (Php, p. 403)?

Mas é importante notar que se há analogia, ela é apenas “aparente” e posterior à percepção de outrem. A analogia “pressupõe o que deveria explicar”, já que mesmo quando tomo minha própria percepção por tema de modo a entrever ali um sujeito, encontro-o já encerrado neste corpo, como “pensamento mais velho do que *eu* em obra nos meus órgãos de percepção e do qual eles só são o rastro” (Php, p. 404, grifo meu). Como apontávamos acima, entre o perceber e o *pensamento* de perceber – ou o perceber tomado como tema, objetivado – há uma espessura temporal, sendo que o sujeito que espero encontrar no centro de todas as *minhas* percepções está sempre aquém destes atos de objetivação pelos quais o perscruto. Com outrem não é diferente: se o corpo alheio não é um mero objeto e comunica sempre uma existência, um comportamento humano que se abre à minha percepção, ainda assim não coincide com ele – nunca vejo a alteridade *de frente*³⁵. O pensamento por analogia esquece esse processo de tematização que jamais atinge a coincidência

³⁵ Ponto nevrálgico na filosofia de Merleau-Ponty. Na medida em que partimos do corpo e da necessidade de pensar a consciência mais originária como aquela que se dá na percepção, a subjetividade em sentido rigoroso nunca será a de uma pura consciência. A intersubjetividade, portanto, não é aquela que se perfaz entre dois Egos transcendentais, mas entre dois corpos e se não é possível ter acesso ao Ego puro do outro, é lícito afirmar que não há acesso cabal ao meu próprio Ego. Se veremos na segunda parte deste trabalho que o exame da intersubjetividade no período intermediário de sua obra, o qual conta com elementos angariados do estudo da linguagem, leva à pensar uma percepção *lateral* de outrem e uma comunicação linguageira – o diálogo – *indireta* com ele, é porque o problema do outro nunca é o problema de *outra consciência* para Merleau-Ponty e a relação com outrem, da mesma maneira, não pode ser *frontal*. O que muda com a lateralidade deste segundo momento da intersubjetividade é o estatuto da subjetividade que por meio dela se perscruta. Se há um silêncio aquém da relação a si e da relação a outrem, que é o silêncio da consciência no *cogito* tácito, com a linguagem e o diacrítico tal silêncio não estará aquém de todos os atos, mas se fundará conjuntamente a eles enquanto *sistema*. O silêncio do sujeito, como veremos, não antecede a intersubjetividade e passará a ser considerado a partir de uma dinâmica diacrítica, onde não haverá polos positivos e alheios que entram relação, mas “polos” apenas no sentido de que já estão em relação.

do pensamento, essa reflexão que se descobre sempre em situação perante a percepção e o tempo; e é por isso que Merleau-Ponty o desqualifica. Se descubro um outro naquele corpo, no contato perceptivo que travo com ele, é ainda por uma “re-efetuação” do mesmo processo reflexivo que tematiza minha própria interioridade – uma re-flexão ou reflexão-sobre-um-irrefletido que faz a unidade espessa e impede a unidade lógica da percepção – e que me fornece por meio de seu corpo e a partir de seus “rastros” uma consciência que escapa à atualidade e que só compreendo “re-efetuando”. Tal contato com outrem, portanto, é *condição* para que se possa pensar seu corpo ou sua consciência – para que se possa empreender a “analogia” – e não *consequência* dessas noções numa espécie de indução.

Outrem se dá primeiramente nesta forma expressiva, através de seu corpo e seu comportamento, pois este fenômeno pertence à ordem perceptiva antes do que à ordem de pensamento. Se não é de forma objetiva que percebo o mundo e as coisas, na medida em que possuo com elas uma relação de expressão que já as oferece providas de significado – antes da ação do entendimento –, com outrem não poderia ser diferente se ele também é originariamente da ordem da percepção. O que a percepção do outro permite constatar é um vínculo intersubjetivo anterior à consideração individual e pessoal acerca das coisas. Esse vínculo é constatado, reiteramos, na percepção. Um bebê de quinze meses é capaz de reproduzir os gestos de um adulto tais como o de abrir a boca “se coloco por brincadeira um de seus dedos entre meus dentes e faço alusão de mordê-lo” (Php, p. 404). Isto ocorre, segundo Merleau-Ponty, antes que este indivíduo tenha sequer conhecido sua imagem num espelho e reconhecido uma semelhança entre o corpo dele e o do adulto. Há uma “significação intersubjetiva” na mordida que se comunica de imediato e intencionalmente, sem haver um aprendizado intelectual ou mimético. Assim, é o sistema formado entre meu corpo, o corpo de outrem e o mundo (o sistema eu-outrem-as coisas) que permite tais correlações, sendo que na percepção vislumbramos este campo intersubjetivo fundamental.

Entre minha consciência e meu corpo tal como o vivo, entre este corpo fenomenal e aquele do outro tal como eu o vejo de fora, existe uma relação interna que faz aparecer outrem como o acabamento do sistema. A evidência do outro é possível porque não sou transparente a mim mesmo e porque minha subjetividade carrega atrás dela seu corpo (Php, p. 405).

É preciso então seguir neste processo de mostrar a inerência do sujeito a um corpo e, por meio dele, ao mundo. Se a intersubjetividade fosse uma relação composta por duas consciências, não haveria inerência ao ser, mas distância. Cada uma estaria destinada a ver a outra e o mundo

como um “espetáculo privado”, de modo que esta visão se originaria num para-si apartado do mundo. Se, pelo contrário, o sujeito é inerente ao mundo, isto significa que ele não é uma consciência e que a visão das coisas e de outrem possui um aspecto comum. O mundo, da mesma forma, deixa de ser um em-si perscrutado pela pluralidade de consciências, mas um campo em que a percepção de outrem também conta – de modo que “este mundo pode permanecer indiviso entre a minha percepção e a sua” (Php, p. 405). O mundo, doravante, passa a ser o “mesmo” para eu e outrem na medida em que ele é tomado como o solo da percepção e que esta desvela seu caráter impessoal. Eu e outro, enquanto sujeitos de percepção, são “ultrapassados por seu mundo” e minha perspectiva sobre as coisas, tal qual a de outrem, “são juntamente recolhidas num único mundo do qual todos participamos como sujeitos anônimos da percepção” (Php, p. 406).

A percepção, porquanto possui este caráter impessoal e que leva a pensar o sujeito não como um ponto de vista isolado a respeito do mundo, mas como um sujeito “anônimo”, desvela ela própria uma dimensão cultural sobre o mundo. Assim como as ferramentas que se apresentam perceptivamente como dotadas de uma significação cultural e prática, o corpo do outro apresenta-se imediatamente como uma “maneira familiar de tratar o mundo”, pois se dizíamos que a percepção se define como uma tomada de posse não tética do mundo (Php, p. 349) e, agora, encontramos esta atividade alhures, pode-se dizer que entre os corpos há uma dimensão de anonimato e expressiva. No corpo do outro percebo como que um prolongamento “miraculoso” de minhas intenções, deste *eu posso* que marca desde sempre minha habitação no mundo, pois não me *indica* um terreno mútuo de experiência, senão o *apresenta* diretamente e que eu, por meio da percepção, o vivo.

Na linguagem, mais do que noutro meio, evidencia-se esta dinâmica essencial do coexistir, através da percepção, com outrem. No diálogo se engendra um “terreno comum” que dá a dimensão deste anonimato relativo à percepção, pois ali na relação dialógica com o outro uma intencionalidade comum antecede os pensamentos de cada um e, se há “pensamento” em questão no diálogo, trata-se antes de uma “rememoração” e não do diálogo em ato. Neste, o vínculo que se atesta é tão intenso que parece haver uma desapropriação das palavras como signos isolados em favor de sua intenção, e “mesmo a objeção que o interlocutor me faz me arranca pensamentos que eu não sabia possuir, de sorte que se eu lhe empresto pensamentos, ele em troca me faz pensar” (Php, p. 407). Poder-se-ia afirmar também uma desapropriação quanto à significação das palavras, já que ao tratar do tema da linguagem nesta obra, Merleau-Ponty salienta que não há significação anterior ou exterior ao gesto de fala – mesmo na fala “interna” – e que “o próprio sujeito de pensamento está em uma espécie de ignorância de seus pensamentos enquanto ele não os formulou para si ou mesmo disse e escreveu” (Php, p. 206). Assim, haveria na linguagem por excelência

aquela característica de encarnação ou de aderência entre signo e significação, sensível e sentido, que antevimos em todo percebido³⁶. Se, contra o pensamento objetivo, Merleau-Ponty propõe que *a palavra tem um sentido* e não é apenas um signo vazio, invólucro ou vestimenta da significação, tal característica eminente da linguagem contribui para pensar a intersubjetividade.

A fala não “traduz” uma significação de coisa ou um pensamento, mas “habita” as próprias coisas e “consuma” o pensamento, de modo que na articulação de linguagem entre falante e ouvinte, no diálogo, há o estabelecimento de um campo intersubjetivo em que não competem dois sujeitos insulares, mas dois partícipes de uma experiência comum. “Há, portanto, uma retomada do pensamento do outro através da fala, uma reflexão no outro, um poder de pensar *segundo outrem*, que enriquece nossos pensamentos próprios” (Php, p. 208). Se o diálogo tem tal capacidade, tal se deve ao fato de que o fenômeno da fala, além de “ultrapassar definitivamente a alternativa clássica do sujeito e do objeto” (Php, p. 201), revela um interior da linguagem – um *pensamento na fala*. Pode-se compreender tal autonomia do fenômeno linguístico, na medida em que ele prescinde de um sistema de correlações signo-significado extra-linguístico ou extra-contextual, como condição de possibilidade para criação de significação e sentido no interior do processo de fala. Assim, se não basta o sentido da fala, se ele têm a necessidade do signos pelos quais vem à tona, pode-se dizer que “o sentido de uma obra literária é menos feito pelo sentido comum das palavras do que contribui para modifica-lo” (Php, p. 209). Há sempre um “contexto de ação” para que o sentido se apresente na linguagem, do mesmo modo que há uma “vida comum” já falada, de um idioma ou de uma região, na qual as palavras obtêm a peculiaridade de seu sentido. No diálogo, como vimos, tal potência criativa e subversora do sentido estanque em prol dum sentido dinâmico faz com que neste “terreno comum” entre eu e outrem eles possam trocar suas perspectivas, pensar segundo o outro, e realizar a intersubjetividade.

O sentido dos gestos não é dado mas compreendido, ou seja, retomado por um ato do espectador. Toda a dificuldade é conceber bem esse ato e não o confundir com uma operação de conhecimento. A comunicação ou a compreensão dos gestos se obtêm pela reciprocidade de minhas intenções e dos gestos do outro, de meus gestos e das intenções legíveis na conduta do outro. Tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo e como se minhas intenções habitassem o seu. O gesto do qual sou testemunho desenha em pontilhado um objeto intencional. Esse objeto torna-se atual e é plenamente compreendido quando os poderes de meu corpo se ajustam a ele e o recobrem. O gesto está diante de mim como uma questão, ele me indica certos pontos sensíveis do mundo, ele me convida a reencontrá-lo ali. A comunicação se realiza quando minha conduta encontra nesse caminho seu próprio caminho. A confirmação de outrem por mim e de mim por outrem. [...] É por meu corpo que compreendo o outro, como é por meu corpo que percebo ‘coisas’. (Php, p. 215-216).

³⁶ Conforme Peillon, “a adesão do sentido ao signo implica numa recusa em separar as palavras e as coisas, a fala e o mundo, a linguagem e a realidade” (PEILLON, 1994, p. 46).

A linguagem, portanto, é parte constitutiva da realidade, sendo que sua potência intersubjetiva evidencia-se com clareza nas análises de Merleau-Ponty. A modalidade expressiva do mundo e das coisas, as quais comunicam diretamente na percepção uma significação do real na experiência originária, conta com a linguagem como um de seus aspectos indissolúveis – “o gesto linguístico, como todos os outros, desenha ele mesmo seu sentido” (Php, p. 217). Assim, por exemplo, se para a criança o nome de um objeto reside ao lado de suas outras qualidades tais como a cor e a forma, isto significa que neste pensamento “pré-científico” nomear é “fazê-lo existir ou modificá-lo” (Php, p. 207). Não ocorre então separação entre nome e objeto, sendo que o nome é parte indissolúvel e essencial da própria coisa. Já em *A estrutura do comportamento* uma descrição do comportamento se perfaz levando em consideração o papel da linguagem na concepção de sua “estrutura” alheia à distinção entre alma e corpo. O problema em estabelecer o comportamento nessa divisão seria o de perder de vista a experiência que temos dele, a qual possui a linguagem como parte constituinte, uma vez que há uma “função” que “arremessa a linguagem na constituição do mundo percebido” (1967, p. 181-182), a tal ponto que ela não repousa como função de segunda ordem perante a consciência³⁷. A linguagem é, ao contrário, um meio de habitar o mundo, de desvelar esse comportamento, sendo que somente numa análise regrada da questão da linguagem a teoria pode operar a distinção entre signo e significado, tal como entre corpo e alma³⁸.

³⁷ “Não é porque dois objetos se assemelham que eles são designados pela mesma palavra, é, ao contrário, porque eles são designados pela mesma palavra e participam, por conseguinte, de uma mesma categoria verbal e afetiva, que eles são percebidos como semelhantes” (1967, 182).

³⁸ É salutar lançar mão das análises da patologia para revelar este aspecto primordial da linguagem, bem como suas disfunções. Segundo Merleau-Ponty, “[...] para o doente só está presente isto que é imediatamente dado. O pensamento do outro, uma vez que ele não tem dele uma prova imediata, jamais lhe estará presente” (Php, p. 154-155). Mas como vimos, o pensamento no diálogo não é da ordem do juízo; na medida em que é comunicado imediatamente – em que comunica diretamente um sentido – e se perfaz no diálogo mesmo, independe de uma decodificação de cada signo ou palavra por parte do interlocutor. No indivíduo normal as palavras de outrem são “o invólucro transparente de um sentido *no qual ele poderia viver*”, ao contrário do doente (como no caso de Schneider), em que distúrbios do esquema corporal impossibilitam a percepção direta dos objetos e dos signos vocais, os quais contém em si mesmos a significação, de modo que é por uma análise detida e intelectual – “metódica” – que o doente consegue parcialmente descrever um objeto a ele apresentado, tal como tentar rememorar um diálogo recém travado. O que se perde não é a significação “intelectual”, conforme Merleau-Ponty, mas “esta significação primordial que se obtém pela coexistência” (Php, p. 155). Trata-se de evidenciar a significação natural atinente ao campo intersubjetivo da percepção, a qual não é constituída por uma consciência, mas intuída diretamente no diálogo e na coexistência. O caso de Schneider revela bem como a subsunção dos signos à um conceito, a fim de que eles passem a significar algo como um “pensamento” ou um “objeto”, é um procedimento patológico e não a regra de toda compreensão de sentido. “O pensamento vivo não consiste, portanto, em subsumir à uma categoria. A categoria impõe aos termos que ela reúne uma significação que lhes é exterior” (Php, p. 149). Assim Schneider sofreria de um “solipsismo simbólico”, sendo necessário por sua conta e através de um procedimento metódico reconstruir, signo por signo, uma significação. Da mesma forma, distúrbios na sexualidade se apresentam como uma desestruturação do vínculo com outrem, como uma queda no solipsismo da significação intelectual, a qual é posterior às relações humanas. Tome-se a “afonia” como exemplo: enquanto uma *recusa* a falar – e não uma *impossibilidade* – ela pressupõe um fundo comum falado, na medida em que “se a emoção escolhe se exprimir pela afonia é porque a fala é de todas as funções do corpo a mais estreitamente ligada à existência em comum ou, como dizíamos, à coexistência” (Php, p. 187).

Como atesta o capítulo sobre outrem, o qual salienta a importância do viés linguageiro para a compreensão de um campo intersubjetivo comum, é na dimensão de expressividade do corpo próprio que a *Fenomenologia da Percepção* constrói sua abordagem da intersubjetividade³⁹. Como vimos o mundo percebido em sua totalidade possui esta dimensão expressiva que agora se revela como propriamente comum ou intersubjetiva. Se antes de outrem a coisa já realizava, no mundo natural, o “milagre da expressão”⁴⁰, isto é devido à percepção de maneira geral se dirigir a um mundo intersubjetivo. Há, portanto, uma constituição intersubjetiva do mundo e mais primordial do que sua tomada segundo um ponto de vista subjetivo.

Voltando ao diálogo, pode-se dizer que somente quando ele cessa e que o “reintegro à minha vida” (Php, p. 407) como um acontecimento em particular é que tenho a impressão de ser um polo isolado da conversa; de que participo dela como quem representa e decodifica os signos comunicados pelo outro em uma série de significações das quais possuo a chave. É aí que o diálogo se objetiva – deixa de ser verdadeiramente intersubjetivo –, da mesma maneira que acontece quando, após a leitura de um livro, procura analisa-lo objetivamente e que “poderão sobrevir os pensamentos sobre o discurso ou sobre o texto” (Php p. 210). Somos “possuídos” pelo diálogo, assim como o somos por toda sorte de linguagem que se manifesta de modo eficaz; e se o fim do diálogo é aparentemente um retorno à solidão, “o fim do discurso ou do texto será o fim de um encantamento” (Php, p. 209).

O que a expressão e o comportamento demonstram, pelo viés da linguagem e do corpo, é a minha inerência a um campo de experiência comum. Assim, as reminiscências ao período da infância serviriam para demonstrar que “a percepção do outro e o mundo intersubjetivo só representam problema para os adultos” (Php, p. 407) e, se é preciso revelar a expressão linguageira e a percepção em estado originário, no qual o sentido se apresenta de forma anônima e não como um ponto de vista isolado sobre o mundo, é preciso também resguardar uma validade para este solo intersubjetivo que o pensamento “adulto”, na forma da tomada de consciência de si com o *cogito*, não proscreeve.

Com o *cogito* começa a luta das consciências das quais cada uma, como diz Hegel, persegue a morte da outra. Para que a luta possa começar, para que cada consciência possa supor as presenças estrangeiras que ela nega, é preciso que elas tenham um terreno

³⁹ Conforme Bonan é crucial compreender “que o corpo próprio só é expressivo na relação possível ou real, imediata ou mediata, com um outro corpo do mesmo gênero. Esta é também a razão pela qual as tentativas de desdobrar a unidade da filosofia merleau-pontiana da linguagem só terminam quando elas tomam a intersubjetividade como pivô” (BONAN, 2001, p. 129).

⁴⁰ “Ora, este excesso, frequentemente considerado como um postulado em Merleau-Ponty por seus detratores, pode e deve se compreender pelo substrato intersubjetivo sobre o qual repousa toda a arquitetura da obra” (BONAN, 2001, p.126).

comum e que elas se lembrem de sua coexistência pacífica no mundo da criança (Php, p. 408)⁴¹.

A princípio pode parecer que a passagem entre a dimensão de anonimato e aquela em que um caráter pessoal acompanha toda experiência, vale dizer, a passagem do *mundo comum* para *meu mundo*, repousa como uma abstração que não invalida a percepção do outro. Mas, é preciso ponderar, a defesa da adesão pré-pessoal ao mundo e ao percebido como garantia eficaz contra o solipsismo impõe uma questão urgente: nestes termos, o quê exatamente está em relação na intersubjetividade? Pois é manifesto que numa tal indiferenciação não há como falar em “outrem”, uma vez que não parece haver alteridade sob a figura disto que está em jogo na percepção do outro. Merleau-Ponty toma a dimensão deste problema, que é o de nivelar as perspectivas do “Eu” e do “Tu”, apagar sua “individualidade” e, assim, dissolver tanto Ego quanto alter Ego. Tal intersubjetividade, sob a rubrica dos corpos anônimos, sofre o risco de padecer enquanto filosofia da relação e manter a questão a respeito do outro intacta⁴². Pois quando se trata de compreender,

⁴¹ De acordo com Merleau-Ponty, tratar de tais relações entre corpo próprio e alteridade, como acontece na sexualidade, significa tratar de uma dialética que não acaba por reconduzir “a um processo de conhecimento, nem reconduzir a história do homem à história da consciência” (Php, 231-2). É possível compreender que, a despeito de Hegel, tal dialética não toma a figura do conflito em Merleau-Ponty, uma vez que há uma harmonia geral e pré-objetiva dos corpos, vale dizer, das consciências incorporadas. Se o reconhecimento se dá após a disputa em Hegel, para Merleau-Ponty, ao contrário, a rivalidade é posterior ao reconhecimento pacífico do semelhante. No primeiro, as consciências rivalizam em rebaixar o outro a objeto, em negá-lo; no segundo, as consciências são o fruto tardio de uma dialética puramente teórica. A dialética aqui não é a síntese abstrata do ser-em-si-para-si, mas a equivocidade do corpo próprio que ora se aliena em função do outro transcendente, ora se fecha numa imanência presuntiva, num Eu momentâneo. O importante é que tal fenomenologia revela o circuito que há entre sujeito e mundo, tendo como lugar da experiência o corpo – este lugar privilegiado sendo relativizado mais tarde, com a ontologia do sensível. A experiência do conflito entre senhor e escravo da dialética hegeliana não é senão a outra face da reconciliação, através da reflexão, com a vida: “nessa experiência, vem-a-ser para a consciência-de-si que a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si” (*Fenomenologia do Espírito*, 1992, p. 129). Se para Hegel o elo entre universal e particular era “esse circuito todo [que] constitui a vida” (Ibid., 1992, p. 123), cabe dizer que em Merleau-Ponty a existência é o lugar desse encontro. Esse circuito é o lugar da co-existência, a qual não se reduz às relações pontuais do Eu com as coisas ou com os outros, nem é a soma delas, mas é o “lugar do equívoco de sua comunicação, o ponto em que seus limites se embaralham, ou ainda sua trama comum” (Php, 230). Hyppolite traça o vínculo entre existência e vida na filosofia de Hegel, numa comunicação feita um ano após a publicação da *Fenomenologia da Percepção*, em que afirma ser a consciência humana, ou seja, a consciência de si, o correlativo da existência. Desse modo, a demarcação da existência estaria reservada à consciência da vida, que já é um passo a mais que a “vida pura e simples”, pois é a apreensão intelectual da vida. Se há aproximação com a fenomenologia francesa, tal se dá no arranjo conceitual contemporâneo do *para-si* e do *para-outro*, através do qual e de maneira distinta, Sartre e Merleau-Ponty procuram reelaborar a dialética hegeliana. Em Merleau-Ponty o vínculo intersubjetivo é originário em relação à subjetividade insular e, em Hegel, é no encontro entre as consciências que a consciência de si pode vir à tona. Assim podemos dizer que a consciência de si no sentido de um Eu que procura se apreender a partir de outrem é herança do hegelianismo deixada a Merleau-Ponty. “O Eu só se encontra no seio da vida se a vida se manifesta a ele de fora como sendo um Eu. Então só há consciência de si, existência do homem, se duas consciências de si se encontram. O Eu se sabe objetivamente, então, no outro eu e este outro é ainda ele próprio” (Hyppolite, *L'existence dans la phenomenologie de Hegel*, 1955, p.36). A negatividade que permeia tais relações é tema comum, portanto, e revela o “parentesco de certos temas hegelianos e de certos temas modernos” – mas Hyppolite avisa que “este é apenas um dos aspectos da *Phénoménologie [de l'esprit]*” (Ibid., 1955, p. 41), não sendo permitida a redução da obra ao existencialismo francês, embora certa convergência seja possível.

⁴² Merleau-Ponty bem o sabe quando, no curso *Consciência e aquisição da linguagem*, ao descrever a posição de Scheler sobre a experiência do outro, pergunta: “esse método não torna a tomada de consciência de si mesmo e do outro como alter ego impossível?” (2010, p. 31). Na teoria de Scheler (*Nature et les formes de la sympathie*) haveria

para além da indiferenciação, a pluralidade das consciências, todo o problema é reintroduzido. É justo que percebo a cólera do outro em seu gesto, de que a cólera não repousa como significação para além do gesto⁴³, porquanto é *no* mundo que algo como um comportamento “colérico” pode se manifestar. Mas, verdade seja dita, nunca percebo a cólera ou outro sentimento qualquer *do ponto de vista* a partir do qual outrem o percebe⁴⁴. Se há comunicação, um *tornar comum* mediante o mundo percebido, ainda assim um “projeto comum não é um único projeto” (Php, p. 409), uma vez que é a partir de sua perspectiva que cada um pode entrever a “comunidade” do projeto e o mundo como “único”.

As dificuldades da percepção de outrem não eram todas devidas ao pensamento objetivo, elas não cessam todas com a descoberta do comportamento, ou antes o pensamento objetivo e a unicidade do *cogito* que dele é a consequência não são ficções, eles são fenômenos bem fundados e dos quais nos será preciso buscar o fundamento. O conflito do eu e do outro não começa apenas quando se busca *pensar* outrem e não desaparece se se reintegra o pensamento à consciência não-tética e à vida irrefletida: ele já está ali se eu busco viver outrem, por exemplo na cegueira do sacrifício (Php, p. 409).

Há uma inerência ao ponto de vista individual da percepção, portanto, alguém da inerência ao ponto de vista de um mundo comum. Não basta pensar um inter-mundo que reúne todas as perspectivas se, como é fato, “a coexistência deve ser vivida por cada um” (Php, p. 410). Não basta tratar o problema da intersubjetividade em termos de “percepção” na esperança de perceber outrem tal como ele mesmo percebe. Este “solipsismo vivido” (Php, p. 411) que me apresenta a consideração sobre a percepção do outro, na medida em que ela é percepção de um *outro* e que, por conseguinte, não posso vivê-la tal como ele a vive, parece constituir um limite para a questão.

Há uma subjetividade, uma relação entre a vivência perceptiva e o pensamento sobre essa vivência. Se tal relação não é a da imanência total, como visto, ainda assim ela impõe dificuldades a pensar a intersubjetividade como um vínculo harmonioso entre múltiplos sujeitos de percepção. Ademais, se ela impede que se pense este vínculo como um campo de generalidade que dilui tanto o eu como outro, tal se dá pelo fato de que a intersubjetividade demanda a perspectiva do Ego e do *alter* Ego. Portanto, e tal como veremos na próxima seção, esta subjetividade que revela o corpo

uma “corrente de experiência psíquica indiferenciada” que antecede as posições do eu e do outro. Uma generalidade que precede a particularidade. Nesta corrente a percepção ocorre sem que haja propriedade ou autoria, sendo que a percepção pessoal ou percepção de si só pode aparecer como “figura sob um fundo”, o fundo indiferenciado que permite a relação antes da individuação. Se é possível falar em “eu” que surge deste fundo indiferenciado, tal só se dá pela expressividade da percepção. Daí que há uma aproximação nítida entre a primeira posição defendida por Merleau-Ponty, sobre um anonimato da percepção e que manifesta outrem, por exemplo, no comportamento alheio e no diálogo – ainda que tal posição não corresponda à totalidade da questão.

⁴³ “[...] eu leio a cólera no gesto, o gesto não me *faz pensar* na cólera, ele é a própria cólera” (Php, p. 215).

⁴⁴ Voltando a Scheler, Merleau-Ponty replica que “não temos experiência real dos outros enquanto não ligarmos as significações de um sentimento com o fato preciso de *viver essas significações*” (2010, 32).

próprio deve ser levada em consideração⁴⁵. Desde já, é patente notar que a generalidade do corpo já descoberta pelo exame da percepção, faz par com uma “outra generalidade”, qual seja, a “de minha subjetividade inalienável”. A constatação dessa duplicidade atinente à relação com o outro impede a compreensão de como o “Eu indeclinável pode se alienar em proveito de outrem” (Php, p. 411) e o panorama da intersubjetividade ainda repousa como paradoxal; mais uma vez, será preciso entender como tal duplicidade se equilibra no exame da subjetividade e do tempo⁴⁶.

Ao constatar este “solipsismo vivido” que obriga a aceitar outrem como um *fato*, mas como um fato *para mim* – em virtude da inalienabilidade do ponto de vista pessoal –, Merleau-Ponty propõe tomar a direção de uma filosofia transcendental. Assim questiona se é possível ultrapassar o solipsismo pelo “interior”, através de uma tomada de posição transcendentalista na qual o eu pessoal revela-se a si mesmo, através da reflexão, como “sujeito universal” ao qual se apresentam os objetos e os seres – eu e outrem. Nessa perspectiva transcendental não haveria privilégio do eu em relação ao outro, na medida em que ambos se harmonizam em Deus, vale dizer, num terceiro termo que garante o acordo intersubjetivo da experiência. Mas, logo salienta Merleau-Ponty, a subjetividade já explorada na fenomenologia da percepção não é a do infinito, senão aquela que só atinge a coincidência de si presuntivamente, que só se vislumbra através de seus atos, percepções e relações que entretém no mundo. Se, antes, na perspectiva de um “solipsismo vivido” víamos que era impossível que o eu pudesse, no amor desigual, alienar-se em benefício do outro – procurar se enxergar pelos olhos de outrem e “reduzir-se à categoria de simples fenômeno” –, já que é sempre por uma dilatação de minha própria visão que intercedo em favor da visão alheia e tento reduzir-me a objeto; também aqui, quando busco na reflexão reconduzir a obscuridade da subjetividade finita à luz da subjetividade infinita, na qual abarco toda a diferença da relação entre eu e outro num saber de grau superior, não posso fazer isto, “*me reconhecer* como Deus sem negar em hipótese isto que quero afirmar em tese” (Php, p. 412). Noutras palavras: a revelação reflexiva que faz o sujeito empírico reconhecer-se como sujeito transcendental, que não é nem eu, nem

⁴⁵ Se para Scheler o *cogito* “é expressão do mesmo modo que toda consciência o é” (2010, p. 31), Merleau-Ponty não pode aceitar tal concepção. Mas, é preciso salientar, nosso autor não toma o caminho contrário de modo a retornar ao Ego husserliano, visto que Merleau-Ponty também não pode aceitar a posição de um Ego constituinte através do qual toda a experiência pode revelar suas estruturas essenciais – como dito, tal seria subordinar o outro ao eu, a uma pura consciência. Merleau-Ponty, destarte Husserl, faz oposição à Scheler já na *Fenomenologia da Percepção* pela concepção do *cogito* tácito, de um forma imediata de contato consigo mesmo que, embora não atinja a coincidência do *cogito* cartesiano, não permite que o compreendamos como uma mera *expressão* (tal característica, como veremos, caberia antes ao *cogito* “falado”).

⁴⁶ Para Barbaras tal procedimento que coloca em debate as perspectivas de Scheler e Husserl, recusando-as ambas, impede Merleau-Ponty de propor uma solução ao problema do outro. Tratar-se-ia de uma oscilação entre anonimato e pessoalidade que, por si mesma, não propõe tese alguma e mantém a experiência e o fenômeno do outro como algo obscuro. “Ele só pode ultrapassar a consciência intelectual da qual ele parte pelo recurso a uma corrente psíquica indiferenciada que, por seu próprio excesso, leva ao seu contrário, a saber, o abismo entre subjetividades insulares” (1991, p. 56).

outro, faz com que a compreensão que o eu tem do outro não seja, verdadeiramente, compreensão desse eu, mas compreensão de Deus, ou da subjetividade infinita, com relação a si mesmo. Eu e outrem, por conseguinte, seriam dissolvidos nessa compreensão transcendental da qual não podem advogar a propriedade, neste amor divino que anula todo “amor de outrem”, que “não nos concerniria em nada e ao qual não poderíamos ascender. O movimento de reflexão e de amor que conduz a Deus torna impossível o Deus para o qual ele desejaria conduzir” (Php p. 412)⁴⁷.

Daí que, se não sou Deus, ocorre o “ridículo de um solipsismo a vários” deuses. Igualmente, se não sou Deus, sou incapaz de absorver tudo em pensamento e, na experiência de outrem, haveria lugar para um irrefletido, para algo que escapa à reflexão. É preciso explicar essa experiência, “já que vivemos essa situação, deve haver um meio de explicitá-la” (Php, p. 412). Para além da reflexão pura e da reflexão que faz frente a um irrefletido nos deparamos neste capítulo com a alternativa entre “comunicação” e “solidão”; pois bem, é essa alternativa que deve ser compreendida.

É preciso dizer da experiência de outrem o que dissemos alhures da reflexão: que seu objeto não pode lhe escapar absolutamente, uma vez que apenas por ela nós temos noção dele. É preciso que a reflexão de alguma maneira dê o irrefletido, pois, de outro modo, não teríamos nada a lhe opor e ela não se tornaria problema para nós. Da mesma forma, é preciso que minha experiência de alguma maneira me dê outrem, uma vez que, se ela não o fizesse, eu nem mesmoalaria de solidão e nem mesmo poderia declarar outrem inacessível (Php p. 412-413).⁴⁸

O drama entre a existência de outrem no horizonte de *minha* vida, como fundo do qual permaneço a figura já que *sou dado*, quer dizer, vivo uma situação inquebrantável, e sou dado *a mim mesmo*, como sujeito dessa situação, é o drama da existência de outrem como horizonte de minha reflexão, como irrefletido que ela não abarca. Não se trata de uma “analogia vaga”, mas do limite e condição da filosofia – compreender-se como reflexão-sobre-um-irrefletido – e do limite e condição da intersubjetividade – lidar com “um terreno comum” (Php, p. 408) e “nenhum terreno

⁴⁷ Há uma “verdade permanente” no solipsismo, como escreve o próprio Merleau-Ponty no *Quadro de matérias* de sua obra (Php, p. 530) dedicado à esta passagem do capítulo sobre outrem. Segundo Bonan, a necessidade de passar em revista todas estas perspectivas sobre a intersubjetividade, desde o início do capítulo sobre “outrem e o mundo humano”, é crucial para entender toda a dificuldade que essa questão suscita. “[...] trata-se, por uma série de concessões, de examinar os limites de uma tradição que tenta pensar a intersubjetividade a partir do postulado da transparência da presença a si da consciência ou de sua atividade fundante, depois relembrar as razões pelas quais este princípio é um prejuízo e, enfim, tirar as consequências da crítica desse postulado” (2001, p. 178).

⁴⁸ Merleau-Ponty lança mão da noção de “fundação” (*Fundierung*) husserliana a fim de compreender tal relação entre a reflexão e o irrefletido, entre a tematização e o que está para além de seu alcance enquanto tal. Na relação de fundação o termo fundante – no caso o irrefletido ou outrem –, “é primeiro no sentido em que o fundado se dá como uma determinação ou uma explicitação do fundante, o que lhe interdita para sempre de absorvê-lo, e contudo o fundante não é primeiro no sentido empirista e o fundado não é simplesmente derivado, uma vez que é através do fundado que o fundante se manifesta” (Php, p. 451). Por conseguinte, o irrefletido e outrem são incontestavelmente a origem de uma experiência que, todavia, não pode ser objetivada.

comum” (Php, p. 410), “comunicação” e “solidão”, a uma só vez. É preciso tratar dessa condição, pois não é possível compreender o que seja uma comunicação total, em que todos os sujeitos se indiferenciam e eu e outro se dissolvem, da mesma forma que é impossível compreender o que seja a rigor o solipsismo para além de “tapar olhos e ouvidos” e refugiar-se em pensamento (duvidar do mundo); em suma, “só posso fugir do ser para o ser” (Php, p. 413).

É preciso, portanto, notar uma verdade do social. Ele é – tal como a natureza e o mundo – permanentemente uma “dimensão de existência” (Php, p. 415), e a coexistência é dimensão de minha existência. Mas se a história, a cultura e os valores se manifestam através da percepção, como horizonte e atmosfera do presente, esta verdade não pode ser a verdade do *objeto*. O social, sejam uma nação ou uma cultura, não se subsumem a *fatós* objetivos e, procurando isolá-los pela análise histórica ou no pensamento, obtenho deles uma representação que jamais esgota seu sentido. Antes, é preciso notar como a narração histórica, assim como a narração de uma estória, não oferecem um significado determinado e fechado, mas que seu sentido “*advém* nos confins de todas as perspectivas e [do qual] todas elas são extraídas” (Php, p. 416).

Delimitado o problema de “Outrem e o mundo humano”, será preciso situá-lo em relação à economia da obra. O tema “Outrem” está localizado na passagem entre a segunda e terceira partes da *Fenomenologia da Percepção*, de modo que ele é analisado após o corpo próprio e os objetos do mundo natural. Segundo Merleau-Ponty, tal temática magnetiza uma série de problemas às quais o texto se debruça desde o início da obra. Trata-se de compreender como, na percepção, podemos falar num sentido que pertence conjuntamente ao mundo e ao corpo próprio. Em suma, a ambiguidade atinente ao fenômeno e que inaugura todo conhecimento, o fato de que o percebido é ao mesmo tempo *em si* e *para mim*, manifesta-se novamente ao se tratar da questão do outro. Desse modo, no limiar da descrição do mundo percebido, a “modalidade existencial do social reúne aqui todos os problemas de transcendência”. Com isso Merleau-Ponty aponta que toda a questão, do mundo, da coisa e de outrem – numa palavra, do *sentido*, é saber como na percepção tenho acesso a “fenômenos que me ultrapassam e que, todavia, só existem na medida em que os retomo e os vivo” (Php, p. 417), como na percepção a *presença a si* envolve também uma *des-presença*. Assim, a questão aqui versa sobre como a percepção do corpo alheio me ultrapassa e se torna percepção de *outrem*, embora a tentativa de apreendê-lo em sua alteridade revele sempre a inerência ao ponto de vista de *mim mesmo*. Como a abertura à alteridade se relaciona com a ipseidade.

A partir disso, outrem como *alter* “Ego” só pode ser experienciado por uma *retomada* e não de forma original. No campo transcendental da percepção – a junção de uma natureza e de uma cultura, vivenciados pelo corpo –, em que a experiência toma forma, “toda ausência é apenas

o avesso de uma presença, todo silêncio uma modalidade do ser sonoro” (Php, p. 418). Daí que é pela retomada, a partir do campo intersubjetivo prévio e imediatamente dado, que outrem aparece como outro eu/*alter* Ego – e não apenas como um anônimo. Tal retomada, pelo visto, não o abarca, pois o sentido que ela apreende é o de uma presença, de uma modalização ou tematização do irrefletido. Assim como pelo pensamento não abarco minha própria vida, meu nascimento e minha morte, a alteridade do outro para além dos atos de retomada é inacessível. Se isto não significa recair num solipsismo, tal se dá pelo fato de que a coexistência é uma faceta inexorável da experiência originária. As coisas que emergem em meu campo de visão e do mundo natural são imediatamente coisas abertas, inesgotáveis, como vimos, e acessíveis a outrem (a um “*on*”). Pois a experiência primordial do perceber, na medida em que buscamos fazer-lhe justiça e não subsumi-la ao pensamento de perceber, é antes experiência de um *percebe-se* do que de um *percebo*. Se, num segundo momento, foi preciso tomar a dimensão da problemática da percepção de outrem, vale dizer, a respeito de como ela verdadeiramente é percepção de um *outro* e que assim, no limiar desta experiência, haveria de existir um outro como eu, é porque a intersubjetividade demanda passar por tais questões – sob pena de dissolver o eu e o outro na tentativa de dar inteligibilidade ao seu vínculo. A alteridade do outro, repetimos, é como a própria morte; presuntiva e modalizada, tornada presença e palavra a fim de poder ser experienciada como algo e como sentido. Daí que se a coexistência é “irrecusável”, conforme conclui Merleau-Ponty, “minha vida tem uma atmosfera social assim como tem um sabor mortal” (Php, p. 418) – ainda não é a presença de outrem a si mesmo que vivo e o solipsismo permanece enquanto fantasma, não mais *de direito*, senão *de fato*⁴⁹.

A presença de outrem a si mesmo antes de todo ato e de toda fala, vale dizer, antes de tornar-se presença no sentido próprio da palavra (de ser presença perceptiva a mim) é um silêncio inacessível. Assim, Merleau-Ponty trata dela como uma ausência que se apresenta, que passa à estrutura de presença, como um silêncio que se modaliza em linguagem. Cabe agora investigar o que seria esta ausência inescrutável através do exame *cogito*. O problema da subjetividade, neste

⁴⁹ Barbaras nota que há um “caráter essencialmente negativo” na descrição de outrem. “Merleau-Ponty situa o obstáculo à aparição do outro no nível da consciência intelectual, de modo que se desembaraçando dessa condição de impossibilidade, ele pretendia por isso mesmo liberar uma condição de possibilidade. Ora, uma negação da negação, ou seja, a recusa do intelectualismo no seio do qual a percepção do outro não encontra lugar não faz uma posição” (1991, p. 55). O procedimento da *Fenomenologia da Percepção*, portanto, obscurece o que seja a consciência ao invés de contestar sua insularidade. Tratar-se-ia de um procedimento incompleto que torna a consciência opaca, remontando-a a um mundo pela percepção, mas que justamente por isso não revela uma significação positiva do percebido – no caso em questão, ao *outro* percebido. Barbaras já havia comentado como a dualidade entre reflexão e irrefletido também era refém dessa falta de elucidação. O irrefletido não constitui verdadeiramente um “outro” da reflexão, na medida em que é pela crítica da atividade reflexiva em prol duma passividade do fenômeno que o irrefletido pode figurar como tese em sua obra. Não há também uma tese positiva a respeito deste, sendo que ele permanece o lugar de nascimento da reflexão, “reflexão incoativa” (1991, p. 35).

momento derradeiro da obra, permitirá compreender melhor a relação com outrem e como o problema da intersubjetividade tem seu desenlace na *Fenomenologia da Percepção*.

4. Subjetividade e intersubjetividade

O Cogito, como substância pensante, conquista da evidência do Eu que pensa, seria a tradução de uma verdade para além de toda situação em que se pode compreendê-la. No entanto Merleau-Ponty interroga que tipo de verdade é esta, qual “ato de expressão” (Php, p. 446-7) está na base de seu sentido, vale dizer, na formulação desta ideia tão cara ao cartesianismo. Trata-se de compreender a “descoberta” do Cogito, transcorrer sua gênese filosófica – o caminho das *Meditações* – mesmo que, contudo, ele pareça existir para além do espaço e do tempo – para além da letra de Descartes –; o importante, portanto, é entender como o “intemporal é o adquirido” (Php, p. 450). Aquém da plenitude da ideia, deve-se abordar o Cogito como significação, fruto de um aparelho de linguagem capaz de inaugurar um sentido, já que “a fala é justamente o ato pelo qual ele se eterniza em verdade” (Php, p. 445). Além disso, a própria formulação de Descartes revela um “Cogito verbal”, que se faz palavra e se reporta, na verdade, a outro Cogito. Este sim, enquanto puro pensamento impronunciado (e impronunciável) nas *Meditações* seria o alvo atingido apenas indiretamente por Descartes. Merleau-Ponty tratará de descrever este outro Cogito, alheio à linguagem, encerrado no corpo próprio e atrelado à existência no mundo. À altura da *Fenomenologia da Percepção* é este Cogito “tácito”, consciência não-tética de si, que o filósofo encontra em sua interrogação a respeito do corpo, do pensamento e de sua relação mútua⁵⁰.

Como dito, na *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty estuda a correlação entre corpo-próprio e mundo percebido, a qual se dá pela descrição do campo fenomenal. É numa ambiguidade fundamental que a experiência e o conhecimento se dão, de modo que não se possa

⁵⁰ Ulteriormente, tal interrogação será retomada sob a forma de críticas à obra de 1945, quando Merleau-Ponty reavalia as questões de outrora e conclui que “o Cogito tácito não resolve evidentemente esses problemas” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 229). A crítica segue um itinerário, junto a outros temas que compõem a preparação de *O visível e o invisível*, de rompimento com um quadro de “filosofia da consciência” que Merleau-Ponty julgara ser parcialmente tributário em suas primeiras obras. Nas notas de preparação à obra, o Cogito será compreendido como não substancial e não positivo, mas consequência de relações linguísticas. É a radicalização da própria fenomenologia, rumo à ontologia, que faz com que seja profícuo cruzar enunciados entre as obras do autor, a fim de precisar certas rupturas e continuidades. A leitura do Cogito, como vemos, é um sintoma desse movimento. Quando Merleau-Ponty escreve as notas de preparação à sua última obra, esta inacabada, encontra-se imerso num pensamento sobre a negatividade que visa ultrapassar as filosofias tributárias da consciência constituinte e da dualidade entre para-si e em-si. Tal negatividade circunscrita nos últimos escritos sofre a influência de investigações sobre a linguagem quando da leitura de Saussure e descoberta da “diacriticidade” dos sistemas linguísticos. A partir de então, a interrogação filosófica perscruta a passagem do sentido mudo, aquele da percepção, ao sentido verbal. Tal como na *Fenomenologia da Percepção*, o intuito é desvendar o “vínculo natal” (1964, p. 53) entre sujeito e mundo, mas aqui se tratará de romper com qualquer elemento que possa levar a postular uma imanência da consciência, mesmo que à título de um “silêncio” insondável pelo próprio pensamento e pela linguagem.

afirmar que a significação vem do espírito, nem que esteja dada numa realidade em si, uma vez que nem o espírito se manifesta sem um corpo, nem o mundo é um sistema de objetos fechado. A percepção, como prolongamento indefinido do comércio entre eles e fato que nos inicia na verdade, se perfaz nesta ambiguidade. De certo que tal vizinhança com o *a priori* de correlação fenomenológico⁵¹, após as ressalvas que sofre de Merleau-Ponty nesta obra, retira da consciência a produção do sentido marcando-a de passividade. Assim, ao invés de intencionalidade de atos se fala em intencionalidade operante, não desencadeada pelo sujeito e, que no limite, implica uma teoria da reflexão que descreva um “novo” e “verdadeiro *cogito*” (Php, p. 342). Examinado na última parte da obra, este será o Cogito tácito e tal exame é a investigação da própria subjetividade formulada na tradição reflexiva da filosofia, a qual promulga a consciência e seu elemento central, o “Eu”, como condições fundamentais do conhecimento e da ciência. A apreensão de si no Cogito, evidência sem distância entre aquele que pensa e aquilo que pensa, é a própria demarcação da subjetividade: mas quais as consequências de postular o Cogito? Inicialmente se barra a possibilidade de os outros habitantes deste mundo designarem sujeitos, tal como mim mesmo, que formulo o Cogito e arremato a evidência dessa verdade. A um só tempo a certeza do sujeito é a condenação de todo outro a objeto, já que a existência fica restrita ao pensamento, e “se eu não tenho exterior, os outros não tem interior” (Php, p. 428). Postulando a interioridade do sujeito, a facticidade também se determina, pois a experiência que tenho das coisas, de outrem e do mundo, é reduzida ao índice “pensamento de”. Afasta-se a percepção e os fenômenos em proveito da consciência, que pensa um objeto antes de “vê-lo” ou “tocá-lo”; perde-se o mundo. Tal peripécia da reflexão, portanto, será criticada por Merleau-Ponty a fim de mostrar que “ela não é indiferente ao acontecimento e ao tempo” (Php, p. 429).

Nas *Meditações de Filosofia Primeira*, vemos como o advento da primeira certeza é o antídoto contra a dúvida e contra um *genium aliquem malignum*. É também investida contra o cético: há verdade. Do “poço profundo” (DESCARTES, 2004, p. 37) ao ponto fixo arquimadiano, que pode remover a contingência e as incertezas do mundo, substituindo-as pela plenitude da consciência – pela *planitia* das ideias –, o saldo parece bom. Pois esse ponto indubitável é a identidade do pensamento e de sua existência, da passagem à substancialidade (*pour penser, il faut être*), em que reflexão e refletido coincidem. O enunciado do Cogito é, doravante, “necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente” (2004, p. 39). Mas o que se adquire na 2ª *Meditação*, segundo Merleau-Ponty, na verdade é a

⁵¹ Já no cartesianismo, e contra o realismo do em-si, há uma verdade “definitiva” no retorno ao pensamento e à correlação: “A experiência mesma das coisas transcendentais só é possível seu eu carrego e encontro em mim mesmo o seu projeto” (Php, p. 423).

explicitação de um movimento mais original do que sua “verbalização”; leia-se, figuração na obra de Descartes, na história da filosofia e no imaginário do leitor. É como se além do Cogito escrito houvesse o Cogito como fato. Mas entendamos: não substância que transforma toda experiência possível em pensamento para ela, senão um movimento de transcendência que é o signo dessa experiência, intencionalidade primordial que liga sujeito a objeto e objeto a sujeito. Doravante, o próprio pensamento é excêntrico, não estando no âmago de um Eu, e o mundo é horizonte e transcendência da qual possuo o projeto em mim. Tal ambiguidade permite pensar o Cogito de maneira diversa: “o que descubro e reconheço pelo Cogito [...] é o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo” (Php, p. 432). Merleau-Ponty procura entender o Cogito sob esse novo viés, investigando sua dimensão verbal e seu fundo tácito.

Na medida em que o pensamento revela sua fenomenalidade, constrói-se como existência perceptiva do *Ser-no-mundo*; ao invés de abstração que contempla o objeto em sua essência fora de tempo e espaço – atividade pura –, é sempre um movimento imbuído de passividade. Percebe-se o objeto sob um fundo de coexistência com o mundo necessário para que se possa percebê-lo. O cubo deixa de ser cubo se contemplo de uma vez, como o *Cosmotheoros* (1964, p. 32), seus seis lados. É mister que a apresentação de um perfil do objeto seja a ocultação dos outros, sendo este fenômeno do mesmo tipo do que ocorre comigo mesmo, que me percebo infatigavelmente, embora nunca completamente. A existência é este apreender-se e perder-se simultâneos, que nem a ascensão da dúvida ao Cogito supera. O que sobra dessa conversão do pensamento em intencionalidade, em conhecimento que se constrói mediante opacidade (mediante certa “ignorância”)? Uma identidade e um Cogito fragmentados, que só se vislumbram na facticidade, um contato do sujeito consigo mesmo que se faz no “equivoco” (Php, p. 437). Temos uma experiência da verdade, notamos certa continuidade entre pensamento e objeto, além do que vivemos uma existência indivisa, mas não contemplativa, a partir do corpo-próprio. Qual o lugar adequado ao Cogito aqui?

Quando Merleau-Ponty admite a existência prévia do Cogito como silêncio, como passividade que, não obstante, permite a coerência de uma experiência a um sujeito que a vivencia, busca demonstrar que o Cogito cartesiano já é um Cogito sobreposto ao Cogito, uma modulação em linguagem dessa existência prévia e calada que experimentamos “mesmo durante o sono” (Php, p. 465). Quando Descartes com o Cogito converte a realidade em espetáculo para a consciência pensante “não alcança seu objetivo, uma vez que uma parte de nossa existência, aquela que está ocupada em fixar conceitualmente nossa vida e pensá-la como indubitável, escapa à fixação e ao pensamento” (Php, p. 460). O círculo da reflexão não se fecha, já que aquele que pensa não é

exatamente o mesmo que o pensado, vale dizer, sempre há distância a si. O Cogito cartesiano é pensamento posicional, em palavras, ao contrário do verdadeiro Cogito, não pronunciado e impronunciável – “consciência silenciosa [que] apenas se apreende como Eu penso em geral diante de um mundo confuso ‘a pensar’” (Php, p. 463). O trabalho da reflexão nos dá outro Cogito que não este pré-reflexivo, assim como sua formulação linguística perde de vista o verdadeiro Cogito, “esse Cogito silencioso que Descartes visava escrevendo as *Meditações*” (Php, p. 461). Pensamento e linguagem têm aqui uma relação estreita, já que o Cogito tácito pode ser vislumbrado como a consciência irrefletida ou cogito pré-reflexivo de Sartre⁵².

Em *A transcendência do Ego* (1966, p. 26-37) Sartre procura desconstruir o movimento do Cogito, acusando-o de “afirmar demais” (SARTRE, 1966, p. 37), uma vez que a consciência que pensa não é a consciência pensada – interditando a passagem do pensamento ao ser, à substância. O Cogito não atesta uma identidade no centro da consciência, já que esta passa a ser marcada pelo movimento intencional de transcendência e permanece indeterminada, sem conteúdo que lhe seja próprio. Seguindo os passos de Sartre, o “Eu” do “Eu penso” não é elemento constituinte da consciência; em outras palavras, o pensamento e a consciência, enquanto intencionais, prescindem de um pólo egológico que unifique as experiências. O Eu, como demonstra Sartre, não está nem formalmente nem materialmente na consciência, repousando como objeto transcendente, ao lado dos outros objetos do mundo. A ideia é que a consciência seja pura intencionalidade, atividade centrífuga que, no entanto não constitui seu objeto, formando com ele um correlato intencional. À tal consciência cristalina e indeterminada se interpõe um Ego, através da formulação do Cogito cartesiano, apenas num momento posterior – assim, pensar algo e pensar que “Eu” penso este algo são atos distintos perante a consciência. A consciência em si é indeterminada; a ela sucedem-se as intencionalidades, que põem os objetos e as imagens (a experiência) e, num terceiro momento, por um ato reflexivo posicional, surge o sujeito como aquele para o qual a experiência se dá. É pela falta dessa compreensão do Cogito que o cartesianismo e, segundo Sartre, Husserl em *Meditações Cartesianas*, colocam o Eu na consciência, ao invés de para ela – em suma, confundem o fundado pelo fundamento. Tal movimento, em que se vislumbra uma consciência sem sujeito, sem princípio unificador responsável pela constituição do mundo e de tudo que está contido nele (o que remeteria ao solipsismo), pode ser transposto, *mutatis mutandis*, ao dilema entre Cogito tácito e Cogito verbal⁵³.

⁵² Como confirma ulteriormente: “O Cogito de Descartes [...] pressupõe, então, um contato pré-reflexivo de si consigo (consciência não-tética (de) si Sartre) ou um Cogito tácito (ser junto de si) – eis como raciocinei em *Php*” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 224).

⁵³ Vale notar que tal questão a respeito de uma segmentação do Cogito, a qual culmina na contemporaneidade com o postulado do pré-reflexivo, de certa forma já era considerada por Descartes. Nas *Conversas com Burman*, ao ser

Voltando a Merleau-Ponty, compreendemos que a partir do Cogito tácito, a experiência passa a não ser *da* consciência, mas *para* ela. Assim, não há um Eu que faz a síntese, mas um Cogito tácito e impessoal que permite vinculá-lo ao mundo. Concebendo a relação entre silêncio e linguagem – e reflexão – que se demonstra problemática na tradição intelectualista, vemos porque Merleau-Ponty situa o sujeito da *Fenomenologia da Percepção* no mundo, numa familiaridade original com ele, a partir daí compreendendo propriamente o que é o “pensar”. Concebendo-o encarnado num corpo, o qual tem entre suas diversas formas de expressão a linguagem, o pensamento não pode senão ser ele também uma expressão. Desse modo, o Cogito, embora expresso pelo filósofo e pensador, adquire uma espécie de autonomia com relação aos seus meios de expressão – tal é a relação de fundação (*Fundierung*) –, através da qual a expressão de um pensamento tende a se cristalizar numa significação perene. Tal fenômeno é análogo ao da consolidação de ideias tipicamente abstratas, como as convenções culturais e os objetos

inquirido a respeito dessa possível segmentação do Cogito, Descartes defende sua indivisibilidade. Trata-se de distinguir entre a divisibilidade de um pensamento quanto à sua *duração* e a indivisibilidade de todo pensamento no que tange à sua *natureza*. Sendo questionado sobre a possibilidade de termos vários pensamentos ao mesmo tempo, Descartes concede a Burman o fato de que um pensamento não se faz num instante, mas num certo período de tempo. Como afirma o filósofo, “não é verdadeiro que nosso espírito não possa conceber mais de uma coisa ao mesmo tempo; sem dúvida não pode conceber muitas ao mesmo tempo, mas pode conceber mais de uma: por exemplo, agora eu concebo e penso ao mesmo tempo em que falo e como” (DESCARTES, 1975, p. 11). Assim, pode-se dividir um pensamento quanto à sua duração no tempo; como todas as ações humanas se dão num tempo determinado, admite-se o caráter temporal de cada ato de pensamento. Mas, dirá Descartes, o pensamento em si mesmo, no que concerne à sua natureza, não se divide. Concede-se duração e até extensão ao pensamento, mas sua natureza permanece indivisível, inextensa e intemporal. Se tomarmos não um pensamento qualquer, sobre algum objeto em particular, mas a definição mesma do Cogito – o pensar voltado a si, o pensamento sobre o próprio pensamento –, poder-se-ia perguntar: ele é divisível? No que se trata de sua duração, parece haver uma sequência, parece haver partes. Ainda que a formulação cartesiana nos dê o *Cogito* como ato e conteúdo simultâneos, sendo o pensar e o pensado idênticos, poderíamos, seguindo Merleau-Ponty e Burman, nivelar tal movimento. O pensar e o pensado não são simultâneos nem idênticos, uma vez que há uma espessura temporal e uma diferença específica entre eles. Há algo que permite a formulação do Cogito, seu retorno presuntivo à identidade de si – mas jamais será ele próprio formulado, dado o movimento que é a formulação, a posição de um novo pensamento que pensaria o próprio pensamento. Aí já se interpõem etapas, partes, que reclamam alguma forma de divisão possível – tal é a segmentação que realizam tais fenomenólogos franceses. Ela culmina com o postulado do pré-reflexivo, o qual permite pensar o sujeito coexistente e não separado ou precedente ao mundo, ou seja, contrapõe-se ao isolamento reflexivo do Cogito cartesiano. Como se sabe, é impossível para Descartes que o pensamento, a título de reflexão, ignore a si mesmo enquanto pensamento. Não pode existir algo para o pensamento de que ele não seja consciente. “Não pode haver em nós nenhum pensamento do qual, no exato momento em que ele é nosso, não tenhamos [dele] uma consciência atual” (DESCARTES, 1975, p. 13) e, nas réplicas às *quartas objeções*: “Parece-me que o espírito, considerado como uma coisa pensante, não pode conter nada de que não seja consciente”. Sem dúvida, para Descartes, ter consciência é i) pensar e ii) ter consciência de que se pensa. Tal simultaneidade atesta que o Eu que pensa é idêntico ao Eu pensado – ele não está no tempo, nem contido na estrutura de sua formulação, *Cogito ergo sum*. A alma pode pensar várias coisas ao mesmo tempo, como confessa o filósofo, pode pensar e refletir sobre tais pensamentos sempre que quiser, graças à sua indivisibilidade, ter consciência de cada um deles porque nada há na alma que não seja pensamento ou não dependa de um pensamento. A questão de perscrutar uma camada temporal nos atos de pensamento, de modo que nunca “estou consciente de pensar X agora”, senão apenas “estou consciente de que pensava X a um instante”, que “pensar” e “pensar que se pensa” não coincidem, já era levantada por Burman. Mas se existe uma cisão no Cogito que permite conceber o pré-reflexivo, ela também já é combatida por Descartes nesta interlocução de 1648. Para Descartes não existe um Cogito diferente ou anterior àquele das *Meditações*, um Cogito de silêncio antes do Cogito falado – não há distinção entre “ter consciência” e “ter consciência de ter consciência”. Assim, não há lugar para o irrefletido ou para o pré-reflexivo no sujeito.

matemáticos, em que o significado parece prescindir do significante. Deve-se entender como se concretiza a experiência e a concepção de uma “verdade” para o pensamento, tal como a do Cogito, a fim de explicitar suas raízes expressivas.

Como assevera Merleau-Ponty, “o que se chama de intemporal no pensamento é aquilo que, por ter retomado assim o passado e engajado o futuro, é presuntivamente de todos os tempos e, portanto, não é de forma alguma transcendente ao tempo” (Php, p. 450). Ora, mesmo o significado consistente do Cogito necessita de reiteração e reativação para que seu sentido venha a ser inteligível. Esse é o limite presuntivo da palavra⁵⁴, em que um pensamento parece adquirir um caráter extra-linguístico e anterior à linguagem, tornando-se uma “verdade”. Mas é pela linguagem que o Cogito de Descartes adquire força intemporal, assim como “aquilo que chamo de essência do triângulo não é senão esta presunção de uma síntese acabada pela qual nós definimos a coisa” (Php, p. 445). Deve-se apontar esta dimensão verbal do Cogito, retomada na letra de Merleau-Ponty como o Cogito sobreposto ao Cogito; um Cogito falado e escrito posterior a um Cogito tácito.

Pois enfim as palavras, e por exemplo a palavra ‘Cogito’, a palavra ‘sum’ [...] eu não lhes reconheceria nenhum sentido, nem mesmo derivado e inautêntico, e não poderia nem mesmo ler o texto de Descartes, se eu não estivesse, antes de toda fala, em contato com minha própria vida e meu próprio pensamento, e se o Cogito falado não encontrasse em mim um Cogito tácito (Php, p. 460-461).

O que parecerá problemático, segundo o próprio autor no curso ulterior de sua obra, é postular a existência desse pensamento anterior ao sentido perceptivo e linguístico, como fundo de silêncio que dá coesão à experiência e permite falar em subjetividade na *Fenomenologia da Percepção*.

Enquanto eu nasci, enquanto tenho um corpo e um mundo natural, posso encontrar neste mundo outros comportamentos com os quais o meu se entrelaça [...] Mas igualmente enquanto nasci, enquanto minha existência já está em curso, sabe-se dada a si mesma, ela sempre permanece aquém dos atos em que quer se engajar, que são para sempre apenas modalidades suas, casos particulares de uma intransponível generalidade. É este fundo de existência dada que o *cogito* constata: toda afirmação, todo engajamento e mesmo toda negação, toda dúvida toma lugar em um campo previamente aberto, atesta um si que se toca antes dos atos particulares nos quais ele perde contato consigo mesmo” (Php, p. 410-411)⁵⁵.

⁵⁴ “[...] a fala instala em nós a ideia de verdade como limite-presuntivo de seu esforço. Ela se esquece de si mesma enquanto fato contingente, ela repousa sobre si mesma, e é isso, nós o vimos, que nos dá o ideal de um pensamento sem fala, enquanto a ideia de uma música sem sons é absurda” (Php, p. 221-222).

⁵⁵ Eis a tensão instaurada entre silêncio e linguagem e que parece não ser completamente resolvida na obra. Para além do conhecido mal-estar que este problema gerou em toda uma literatura consagrada a Merleau-Ponty, vide o questionamento de Thierry – “como compreender ao mesmo tempo que todo pensamento apenas se efetue pela fala, e que o pensamento não seja de natureza essencialmente linguística?” (THIERRY, 1987, p. 47) –, preocupa-nos sobretudo as consequências concernentes à nossa temática: este silêncio anterior a linguagem parece ser o silêncio inescrutável da subjetividade alheia, tal como a minha, caso contrário não sealaria em “retomada” de outrem da

Tal relação entre o cogito tácito e o cogito verbal é tal como a que subsiste entre a reflexão e o irrefletido: incontornável. Se não há unidade entre estes polos a noção de subjetividade, como o dissemos acima, encontra-se fragmentada e sua unidade é antes “invocada” do que experimentada de fato. Se isto não significa considerar o sujeito uma ilusão, pois o *cogito* tácito é uma constatação irrevogável – e vimos que mesmo a experiência intersubjetiva possui sua faceta subjetiva –, é porque se torna necessário qualifica-lo outramente que na forma da coincidência objetiva. Doravante, será preciso temporalizá-lo ou, melhor, compreendê-lo na temporalidade, pois “é através de um pensamento presente que realizo a unidade de meus pensamentos” (Php, p. 465). No fim, é preciso refazer a própria ideia de subjetividade, como escrevia Merleau-Ponty desde a introdução à sua obra, marcá-la antes pela transcendência do que pela posse de si; faz-se isso definindo-a como *tempo*.

A subjetividade é vista como um “campo de presença” (Php, p. 475), uma experiência que se faz no tempo e permanece nele não à título de constituinte, caso contrário o englobaria e não poderia estar situada nele, – além de dissolvê-lo –, como uma coesão entre os momentos de uma existência única. É preciso então que o observador esteja “situado” no tempo, que ele tenha este “campo”⁵⁶ a partir do qual o tempo se temporaliza, que ele faça jus ao seu nome, já que “é essencial ao tempo fazer-se e não ser, nunca estar completamente constituído” (Php, p. 474). Tal como o sentido pregnante no mundo e nas coisas, o tempo não é constituído pelo sujeito mas vivido pelo corpo, ele é percebido já em seu transcorrer, no qual passado, presente e futuro aparecem *enquanto tais*⁵⁷ e não como momentos discretos desdobrados perante uma consciência intemporal ou no movimento ulterior de objetivação que pensa o tempo como série de instantes. Nesse sentido a compreensão do tempo transforma a noção de subjetividade, para além de *constituente* – que confere coesão como que *do exterior* e temporaliza o tempo – ou *constituída* – como um componente do tempo: antes, ela não *está* no tempo, nem *está fora* do tempo; ela própria *é* o tempo no sentido que o tempo é “alguém” (Php, p. 482). Assim, o tempo escoia, nele “ser e passar são sinônimos” (Php, p. 480) e, se ele conserva sua forma que é a estrutura de presença, não obstante o fluxo das vivências é ininterrupto. É preciso compreender, a partir disso, o “assumir” ou “viver”

mesma forma que se falou que a consideração do silêncio implica em modalizá-lo em palavra (em “ser sonoro”). Curiosamente, segundo Thierry novamente, a intersubjetividade será o viés de desenlace desta tensão, mas já no âmbito das obras posteriores (1987, p. 70). Seguiremos esse caminho na segunda parte deste trabalho.

⁵⁶ A relação entre *situação* e *campo* permitirá no último capítulo pensar a relação entre *liberdade* e *necessidade*. A ambiguidade entre esses pares de noções, portanto, não é um problema mas justamente o que se trata de explicar tomando recurso à temporalidade.

⁵⁷ Bem entendido, enquanto *retenções* e *protensões*, dimensões estruturais e inexoráveis de um “presente vivo” no qual o *agora* da percepção envolve toda essa dinâmica temporal.

o tempo da maneira com que Merleau-Ponty os caracteriza, ou seja, enquanto “coesão de uma vida”. Só assim se diz que há um “olhar” ou um “para-si” do tempo, sem haver uma recaída na consciência transcendental⁵⁸.

Se o sujeito é entrevisto como transcendência, *ek-stase* temporal, isso significa que o “presente” não pode ser compreendido como “instante” – ademais, o campo de presença nunca está plenamente constituído. Se esse tempo não é discreto, temos que “existe um só tempo que se confirma a si mesmo, que não pode trazer nada à existência sem já tê-lo fundado como presente e como passado porvir, e que se estabelece por um só movimento” (Php, p. 481). Não se deve inferir, a partir disso, uma essência imutável do tempo, mas que toda compreensão já se dá temporalmente, num movimento de passado, presente e futuro indissolúvel. O tempo, portanto, não pode ser plenamente *contemplado*, apenas *vivido*; dissemos que ele não é *para* alguém, mas *é* alguém. Daí que antes da origem do tempo ou da eternidade do tempo – sua totalização presuntiva a partir de um observador exterior – já há o tempo dado como fenômeno temporal: “a eternidade não é uma outra ordem para além do tempo, ela é a atmosfera do tempo [...] o sentimento da eternidade é hipócrita, a eternidade se alimenta do tempo” (Php, pp. 451; 484).

O fato de que o sujeito se confunde com o tempo e só pode ser concebido nele e a partir dele, sendo que só se apreende numa temporalidade movente e num presente “vivo”, permite

⁵⁸ E o fato dela *não estar no tempo* (Php, p. 483) é apenas *uma* de suas facetas, o que não permite aproximá-la, ainda que de forma velada, duma consciência constituinte, tal como o faz Peillon. Para o autor, com efeito, se há uma diferença entre a consciência transcendental pura que engloba o tempo e não se submete a ele tendo a capacidade de desdobrar toda significação diante de si, e o corpo próprio tal como defendido por Merleau-Ponty, tal diferença não é decisiva e permite reaproximar-los. A intencionalidade operante não salva o mundo, não enraíza totalmente o sujeito nele, pois a ligação “é fundada, em última análise, na natureza do sujeito, essa ligação revela-se inteiramente uma iniciativa dele” (PEILLON, 1994, p. 164-5). Assim, a superação do dualismo entre sujeito e objeto tende a explicá-los do ponto de vista do sujeito, a “interioriza-lo no sujeito”, de modo que toda transcendência se explique por uma “imanência de princípio”. Peillon tira as consequências possíveis ao “corpo cognoscente” (Php p. 467), do qual fala Merleau-Ponty, uma vez que sua *cognoscibilidade* converte cada fragmento do mundo em fragmento a ser sentido pelo corpo. O único passo de Merleau-Ponty com relação a Husserl e ao idealismo transcendental é que a consciência constituinte desvela a estrutura total do mundo, enquanto que o corpo “vive na ignorância de seu poder e que o mundo permanece para ele um mistério” (PEILLON, 1994, p. 166). O sujeito da *Fenomenologia da Percepção* está, portanto “presente em todos os pontos do sistema” (1994, p. 163). “Há pois, na raiz do mundo, um sujeito que carrega, inscrita em sua natureza, a transcendência do mundo. Este sujeito é o corpo” (1994, p. 164). Pois bem, tal comentário nos levanta ao menos três questões: i) a aparente recaída no idealismo não é senão uma das faces necessárias para entender a experiência temporal, pois ela necessita da perspectiva do para-si – de um olhar que se faz no tempo e, portanto, envolve como possibilidade o ponto de vista, consciência do tempo e remissão a si –; ii) mas é no “presente” que tenho a totalidade do tempo e seus horizontes, de modo que não é o eu que funda o presente, ele é um campo em que permaneço e a partir do qual posso dizer “eu” ou “agora” (“antes” e “depois”). Ele é antes uma “perspectiva”, uma cavidade de não-ser, do que o salto para fora do tempo: “nós temos o tempo por inteiro e somos presentes a nós mesmos porque somos presentes ao mundo” (Php, p. 485). Isso significa que além do para-si a análise do tempo tem ainda que enraíza-lo no tempo, pensar a perspectiva do ser-no-mundo, uma vez que a generalidade do tempo lhe é apenas um atributo secundário e dá-lhe apenas uma visão inautêntica – Peillon parece desconsiderar este segundo momento. Para além disso, iii) consideramos que o dispositivo filosófico operado em toda a obra, através da ação de retomada significativa de seu temas, tal como outrem, recebe aqui sua definição acabada. É em termos de tempo que devemos entender a experiência intersubjetiva, na medida em que ela, como toda experiência, envolve a perspectiva da generalidade e da particularidade, do comunidade e da insularidade. Não há realmente uma mudança de posição, senão o embasamento daquela que já discutimos, a respeito da alteridade de outrem. Voltaremos a seguir a esse ponto.

perscrutar o vínculo entre liberdade e necessidade neste sujeito perante o mundo, diante da história. O tempo não é constituído pelo sujeito, antes dá condição para que ele possa se designar e determinar enquanto sujeito. Assim, o tempo não é feito pela liberdade, mas a liberdade que é fundada pelo tempo. O passado sedimentado e o futuro intencional se encontram, enquanto retenção e protensão, no presente; ambos figuram como horizontes neste campo de presença que é o sujeito⁵⁹.

Delimitamos a dupla-identidade do sujeito na *Fenomenologia da Percepção*, pelo fato de que sua relação a si, sua *ipseidade*, faz par com sua relação ao mundo, abre-se a um sentido que ele não mesma não constitui. Na temporalidade essas são duas faces de um mesmo fenômeno, sem que haja contradição que leve a pensar a impossibilidade de tal experiência. Assim, “a subjetividade não é a identidade imóvel consigo: é-lhe essencial para ser subjetividade, assim como ao tempo, abrir-se a um Outro e sair de si” (Php, p. 487). Continuaremos agora a explorar tal tema extraindo suas consequências quanto à questão da intersubjetividade.

Já no capítulo sobre o mundo natural Merleau-Ponty pontua tal questão:

Vê-se então nosso problema. É preciso que o sujeito perceptivo, sem abandonar seu lugar e seu ponto de vista, na opacidade do sentir, dirija-se para coisas das quais antecipadamente ele não tem a chave, e das quais todavia ele traz em si mesmo o projeto, abra-se a um Outro absoluto que ele prepara no mais profundo de si mesmo” (Php, p. 376).

⁵⁹ Ali, pode-se vislumbrar um local para a síntese entre em-si e para-si, uma vez que toda liberdade se dá a partir de uma situação posta e que toda situação é o resultado de um ato livre. Deve haver lugar para a ação, para a negatividade entendida como deliberação humana que se dirige a um fim, mas nem por isso há que condenar tal liberdade à existência isolada do para-si. Na medida em que ela deve ser feita *das* coisas, possibilitada *pelo* mundo, admite-se que o nada não é o avesso do ser, senão sua figuração própria através do homem. Uma liberdade abstrata, *a priori* que define o para-si, é resultado de uma teoria hipócrita da liberdade e da responsabilidade – “não recusar não é escolher” (Php p. 607). Parafraseando Sartre, quando este afirma que o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo, Merleau-Ponty diz que “se é pela subjetividade que o nada aparece no mundo, pode-se dizer também que é pelo mundo que o nada vem ao ser” (Php, p. 606). Toda prova de liberdade se alimenta do ser, como dissemos acima que a eternidade se alimenta do tempo, já que a negatividade aqui se dá sob o fundo do ser. “Esses motivos não anulam a liberdade, mas pelo menos fazem com que ela não esteja sem escoras no ser” (Php, p. 609), de modo que haja sempre um campo para a liberdade, unicamente no qual ela pode realmente ser definida como liberdade. Assim o sujeito não funda o tempo assim como não é causa exclusiva de sua liberdade, manifesta sempre no bojo da história, a qual fornece uma variedade de motivos mais ou menos evidentes ao sujeito. A situação cria e contribui com a liberdade ao invés de impossibilitá-la – cria a possibilidade, mas não a efetua, sendo necessário um agente que lance novamente suas raízes no ser, que efetue o em-si que virá a ser contribuição inevitável para a ação futura. Merleau-Ponty procura, portanto, pensar a relação entre liberdade e história de forma que ela não perca nem na abstração de uma liberdade pura, nem na determinação de um absoluto formal em que as cartas do futuro estão todas marcadas. “A síntese do Em-si e do Para-si que a liberdade hegeliana realiza tem todavia sua verdade. Em certo sentido, esta é a própria definição da existência, a cada momento ela se faz sob nossos olhos no fenômeno da presença, simplesmente ela logo deve ser recomeçada e não suprime nossa finitude. Assumindo um presente, retomo e transformo meu passado, mudo seu sentido, libero-me dele, desembaraço-me dele. Mas só o faço envolvendo-me alhures. [...] Ocorre o mesmo em todas as tomadas de consciência: elas só são efetivas se produzidas por um novo envolvimento”.

A fenomenologia husserliana, na medida em que precisa se fazer como investigação genética, visa a perscrutar as estruturas essenciais do ego transcendental. Assim como na *Fenomenologia da Percepção* passamos de uma descrição do mundo percebido para sua legitimação como solo do sentido e condição de transcendental, nas *Meditações Cartesianas* Husserl passa de uma investigação eidética, contudo estática ou descritiva e “empírica” (2013, §34, p. 107), para uma investigação eidética e, não obstante, “genética” – de modo que a abordagem fenomenológica se desdobra, num primeiro momento, como uma pergunta pelo *sentido* e, neste segundo momento, como uma pergunta pela *origem* do sentido.

Quando pensamos uma fenomenologia edificada puramente segundo o método eidético, enquanto ciência apriorístico-intuitiva, então todas as suas investigações de essência não são outra coisa senão desvendamentos do *eidos* universal *ego transcendental em geral* que contém em si todas as variações puras das possibilidades do meu *ego* fático e o próprio *ego* fático enquanto possibilidade. A Fenomenologia eidética pesquisa, portanto, o *a priori* universal sem o qual não seria *concebível* o eu e um eu transcendental em geral ou, dado que toda e qualquer generalidade de essência tem o valor de uma legalidade inquebrantável, ela pesquisa a legalidade universal de essência que prescreve o seu sentido possível (juntamente com seu oposto, o contrassenso) a toda e qualquer asserção fatual sobre o transcendental (HUSSERL, 2013, §34, p. 110).

A partir dessas considerações é lícito esperar que numa concepção fenomenológica da experiência não haja lugar para o *completamente* novo ou estranho⁶⁰. Ainda que a vida de consciência seja um fenômeno de escoamento ao infinito e que, a partir disso, não se perca *de fato* o caráter sintético e renovador do fenômeno – e isto permitiria guardar as questões da fenomenologia a um âmbito não-metafísico –, pode-se afirmar que, *de direito*, não há lugar para a novidade enquanto conteúdo de experiência, uma vez que a investigação tem como proposta bem fundada a de descobrir as “generalidades de essência e as necessidades por meio das quais o fato é retrorreferido aos seus fundamentos racionais, ou seja, à sua possibilidade pura, e, com isso, é tornado científico” (HUSSERL, 2013, §34, p. 110-111).

Voltando a Merleau-Ponty e sua descrição da coisa e do mundo natural, temos que um “alhures é sempre algo que se viu ou que se poderia ver” (Php, p. 379), de modo que a relação entre mundo possível e mundo atual é aquela que se evidencia por meio do exame da percepção, vale dizer, do corpo próprio como sujeito de percepção⁶¹. No que tange a outrem, por sua vez, isso

⁶⁰ “Tudo que é bem conhecido remete para um ato originário de tomar conhecimento; aquilo a que chamamos desconhecido tem, assim, uma forma estrutural de cognoscibilidade, a forma *objeto* e, mais detalhadamente, a forma *coisa espacial, objeto cultural, utensílio* etc.” (HUSSERL, 2013, §38, p. 118).

⁶¹ Se não se trata de desvelar ao limite as condições formais para que se ocorra uma percepção, escrutinar todo o mecanismo da percepção, ainda assim a questão do novo e do potencialmente estranho, *alter*, coaduna-se à atualidade do corpo próprio, à sua estrutura de presença pela qual todo sentido vem à tona. É justo seguir o caminho de Ferraz, para quem toda possibilidade da experiência está subsumida a uma estrutura do corpo próprio. “Toda configuração particular de dados sensíveis exige e recebe uma sincronização corporal correspondente pela qual se apresenta *como*

representa problema mais dificultoso que o da coisa: “Como eu encontraria *alhures*, em meu campo perceptivo, uma tal presença a si?” (Php, p. 411). Se o outro permanece como *fato*, incontestavelmente presente à percepção não à maneira de coisa, trata-se de um fato *para mim* – em suma, ele precisa ser *percebido* como outrem, compreendido nesta forma originária de conhecimento e sentido que é a percepção, e constar em meu *campo de presença*. Um alhures – da coisa, do outro, da alteridade – ainda é possível?

Como haveria lugar para o “absolutamente Outro” na fenomenologia de Merleau-Ponty? Aqui a questão indicada a respeito do “novo” em fenomenologia husserliana e acerca do “alhures” em fenomenologia merleau-pontiana se desdobra como questão pelo “alheio”, na medida em que interrogamos a intersubjetividade na obra de Merleau-Ponty. Se o Outro se prepara no mais profundo do sujeito perceptivo, precisamos indagar quais as teses que permitem caracterizar bem o que seja este “outro” e qual é a relação intersubjetiva possível entre sujeito perceptivo e outro.

Pode-se considerar que Merleau-Ponty procura resolver a questão através da tematização do vínculo que há entre sujeito e mundo – deste campo pré-pessoal que antecede a insularidade de um sujeito pensado objetivamente, vale dizer, em oposição ao objeto. Mesmo o capítulo “Outrem e o mundo humano” redundava nessas análises da correlação. O porquê disso é que Merleau-Ponty salvaguarda um fundo de existência individual, ainda que procure não qualificá-lo como subjetividade isolada, como puro pensamento alheio à relação com as coisas, na solitude de um Cogito puramente reflexivo. Ao invés disso, procura compreendê-lo como “pré-flexivo” – ou seja, situá-lo num corpo que já marca sua mundanidade, sua vinculação ao mundo. Mas ao propor um cogito tácito que não seria o mesmo que a consciência transcendental, responsável pela constituição universal das significações, ele busca na correlação, precisamente na intencionalidade operante, uma mediação entre ele e o mundo, e os outros. Seria um vínculo entre imanência e transcendência, entre sujeito e mundo, que busca a comunicação entre os polos. O resultado disso é visto pelo próprio como uma mistura entre finitude e universalidade e, mais tarde, quando da impugnação do Cogito tácito, à altura de *O visível e o Invisível*, que o Cogito tácito é, de fato, “impossível”⁶².

O “eu” não é o limite ou o produto desta base anônima, mas um “empírico” no sentido que lhe dará o capítulo sobre o tempo. Abordar a questão como questão de duas interioridades, desde já, parece um erro de trajeto, já que no tempo o pessoal (subjetivo) e o pré-pessoal (intersubjetivo)

um fenômeno significativo, quer dizer, *como* reconstituição de um evento mundano. Esse resultado ocorre porque o corpo próprio, sistema de funções pré-pessoais, porta um *projeto geral do mundo*, um repertório perceptivo-motor capaz de sincronizar com *toda situação factual possível*” (FERRAZ, 2009, p. 38).

⁶² Respectivamente, *Un inédit de Merleau-ponty*, 1962, p. 409 e *Le Visible et l'Invisible*, 1964, p. 224.

coexistem. Não coexistem obviamente, em termos de Ser – de algo que é, a um só tempo e objetivamente, “Eu” e “Nós” –, como bem demonstrou Moutinho (2006, p. 265), mas em termos de Tempo – como duas faces de um mesmo fenômeno temporal, de um mesmo tempo fenomenológico e não objetivo⁶³. Mas a solução encontrada por Merleau-Ponty, se permite um remate a todo o edifício da *Fenomenologia da Percepção* na medida em que não faz dela uma mera e vasta descrição das ambiguidades da experiência corporal, pois “transcendentaliza” a ambiguidade antes descrita e à eleva à dignidade de ponto de partida da filosofia, ainda não permite que encontremos uma solução satisfatória ao problema da intersubjetividade. Em outras palavras, a solução é insuficiente, pois aborda a relação intersubjetiva de maneira *mediada*. Não se trata ali do *fenômeno de outrem*, senão do *fenômeno do mundo* que, este sim, é compartilhado e pode admitir uma experiência intersubjetiva⁶⁴. Mas esta experiência é antes *experiência comum* do que *experiência do outro*, sendo que será necessário ao findar deste primeiro projeto merleau-pontiano retornar ao problema do outro⁶⁵.

Consideramos, portanto, que a alteridade nesta obra nunca é atingida *de frente*, mas pela *retomada*, de modo que a relação ao outro é *mediada* ou *indireta*; mas qual o caráter dessa mediação? Se não consideramos que em Merleau-Ponty há um Deus que consagre e garanta esta relação, tal qual uma harmonia entre mônadas leibniziana, ainda assim é preciso distinguir um terceiro termo na *Fenomenologia da Percepção*. Pois, se não se trata de fazer fenomenologia à maneira husserliana, seguindo a redução transcendental e desvelando todas as “obscuridades” do mundo para a consciência (como Merleau-Ponty já faz questão de negar no fim do capítulo sobre

⁶³ “O raciocínio é circular, ou, como temos dito, ambíguo: o sujeito transcendental é condição do sujeito empírico, está na origem deste, mas nada é sem o ato, de modo que reciprocamente, este está na origem daquele” (MOUTINHO, 2006, p. 263).

⁶⁴ Seguindo novamente Ferraz, o qual afirma que “Merleau-Ponty não oferece nenhuma justificativa para a tese desse *pacto natural* entre corpo e mundo, que é apresentado como um fato último não remissível a nenhuma condição explicativa” (2009, p. 38), julgamos que esse mecanismo resguarda a experiência intersubjetiva; a possibilidade de que sujeitos distintos, sob o mesmo ponto de vista ou mesma perspectiva, obtenham a mesma percepção de uma paisagem ou do mundo. Mas tal procedimento, se é eficaz no que tange à superar o solipsismo e encontrar pela correlação intencional um sentido do mundo, só chega à intersubjetividade de maneira incompleta. Para tal não se trata de dissolver as subjetividades, caso contrário seria a própria questão que desapareceria, mas de compreender bem o que seria a alteridade do outro, pois já na *Fenomenologia da Percepção* estamos em regime de ontologia, e não torna-la um postulado presuntivo tal como o *cogito* tácito.

⁶⁵ Uma “mudança de terreno filosófico” (BARBARAS, 1991 p. 56) seria necessária para pensar a intersubjetividade de maneira satisfatória. Se Merleau-Ponty compreende a intersubjetividade como oposição entre identidade e diferença, entre o uno e o múltiplo, é porque permanece preso ao quadro idealista que procura criticar e, de fato, não chega a superar Husserl. Para Barbaras o exame da intersubjetividade, considerado rigorosamente, leva a uma reformulação da subjetividade – alheia à operada na obra de 1945 – e, para tanto, não pode tratar de uma intersubjetividade entre duas “subjetividades” como consciências insulares. Ora, vimos como a insularidade é um lado da moeda quando se trata de pensar outrem; em oposição à indiferenciação no anonimato, compõe com ela uma duplicidade inextrincável. E, se há resquício de insularidade neste fenômeno-duplo, com o *cogito* tácito, todo o esquema da intersubjetividade entra em colapso. Compreendemos que justamente por pensar o fenômeno da percepção como aquilo que resguarda i) um sentido mundano e ii) um ponto de vista inextrincável, a relação entre eu e outro necessita de mediação.

outrem⁶⁶), haveria lugar *no* mundo, vale dizer, no *fenômeno* do mundo para múltiplas individualidades.

Mas este é só *um lado* da questão, pois nessa rede de relações é preciso que eu e outro se distingam, que a vida pessoal tome forma e não se reduza a uma indiferenciação total. Se há um anonimato originário que permite tratar da intersubjetividade sem ter que “construí-la” a partir de polos insulares, não obstante é preciso que no vínculo intersubjetivo eu e outro não se confundam: que em ambos haja um pertencimento *a si* para além da coexistência. Faz-se necessário seguir este caminho, que é o da consciência, se se quiser fazer fenomenologia – mesmo da percepção. Merleau-Ponty adota a *démarche* à sua maneira e, se ele parte da descrição de um campo em que os objetos percebidos estão abertos a múltiplas percepções, minha e de outrem, é para atestar a verdade e o sentido do fenômeno contra os prejuízos clássicos, em que a separação entre sujeito e objeto faz fortuna⁶⁷. Mas é preciso ponderar, pois entre o fenômeno da coisa e o fenômeno de outrem a distinção não é apenas numérica. A alteridade da *coisa* e a alteridade do *outro* não poderão figurar da mesma maneira e, como escreve o filósofo seguindo o mesmo fio até sua última obra, a percepção de um “outro” e o diálogo com ele mostram que “ali adiante, minuto a minuto, a vida é vivida” (1964, p. 26).

Se o contato com o mundo desdobra uma sintaxe e um estilo comum ao corpo e às coisas, de modo que a “percepção” seja a definição perfeita desta linguagem muda, os objetos e o conteúdo desse contato permanecem como objetos-para-meu-corpo. Pois é o corpo próprio que percebe, o que não significa dizer que ele vê apenas *porque* tem olhos e sente *porque* tem mãos, mas que entre o percipiente e o percebido há uma “sincronização”, um envolvimento sensorial entre o corpo e o mundo⁶⁸. Se a fenomenologia do corpo próprio atesta nesse último uma “típica de todo ser possível, uma montagem universal a respeito do mundo” (Php, p. 490), significa que o elo entre

⁶⁶ Vide aquela nota polêmica e deveras esclarecedora em que Merleau-Ponty parece dar o tom de sua fenomenologia (Php, p. 419). Se a redução não libera o mundo de sua opacidade cabe dizer que não se trata de substituir às filosofias criticadas um pensamento de grau superior, numa constituição universal “onde todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas”, mas de fazer da própria racionalidade um problema e situar, de uma vez por todas, na origem do conhecimento uma contradição: o sentido percebido tem o caráter de em-si-para-mim. A opacidade do mundo, por conseguinte, é irremediável e a fenomenologia tem o mérito de não superá-la, mas de colocar a reflexão em contato com ela. Em *O filósofo e sua sombra*, ainda que o vocabulário da última ontologia já esteja presente, o tom negativo quanto à redução transcendental – aquela mesma que após passar pelo *mundo da vida* dirime sua opacidade numa significação plena – se verifica mais uma vez. Neste ensaio, trata-se de revelar por meio da redução um “irredutível” e, assim, i) abandonar a noção de consciência e motivar ii) a passagem ontológica ao sensível. É justamente pelo fracasso da redução transcendental que se pode medir seu sucesso, qual seja, o de revelar um vínculo radical entre sujeito e mundo, o qual não pode mais ser compreendido em termos de consciência – ainda que uma consciência “encarnada” – mas como um inter-corpo ou um estofo carnal comum ao eu e ao mundo.

⁶⁷ E o tema da temporalidade, ao final da obra, teria o mérito de “esclarecer as análises precedentes porque faz o sujeito e o objeto aparecerem como dois momentos abstratos de uma estrutura única que é a *presença*” (Php, p. 492).

⁶⁸ “retomando assim o contato com o corpo e com o mundo, é também nós mesmos que vamos encontrar, uma vez que, se percebemos com nosso corpo, o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção” (Php, p. 239).

sujeito perceptivo e mundo percebido é tão estreito que, embora a percepção não seja uma faculdade em que há de se destrinchar as leis de funcionamento *a priori* do mundo, todo objeto ou corpo possível de ser percebido é ainda um objeto-para-mim, ou seja, encerra uma estrutura perceptiva da qual porto o projeto (Php, p. 491). Mas e a percepção do outro? Como pode uma alteridade que é, como vimos, antes de tudo “percebida”, ter seu sentido esgotado⁶⁹? Como ela se apresenta mediante o crivo intencional do fenômeno?

Parece haver um desnível nas análises de Merleau-Ponty, as quais, para resguardar o fenômeno do mundo e conferir-lhe caráter intersubjetivo i) precisa dotá-lo do índice de “perceptível a múltiplos” – a um “nós” (*on*) – e, ii) para atestar a realidade desse fenômeno, precisa sempre vinculá-lo ao corpo próprio. É manifesto que tal sujeito não constitui ativamente seu objeto, mas, como diz Merleau-Ponty nesta altura de sua análise, encontra nele um sentido “inegável”. Mas esse sentido, mesmo não explicitado, ainda requer que o fenomenólogo reitere seu lema – *toda consciência é consciência de algo* – procedendo à sua contraparte – *todo objeto é para uma consciência*⁷⁰.

A contraparte *todo objeto é para uma consciência* não significa que aquele seja “constituído” pela consciência, que o sentido *provenha* da consciência, mas, como ensina a intencionalidade de horizonte ou noemática, que ele possui um sentido que escapa à constituição. O mundo já está lá, diz Merleau-Ponty, antes do filósofo e antes da reflexão, como irrefletido. Mas, se é preciso que toda reflexão se dê como retomada desse fato prévio, ainda assim é numa retomada e *enquanto* retomada que o mundo se mostra. Daí que o sentido do outro só se esgota presuntivamente no fenômeno. Pois o outro está para além dos olhos que vejo, da mão que cumprimento, com quem travo um diálogo; ele se mostra para mim *a partir* de meu corpo e de meu aparato perceptivo, de minha capacidade de acolher a expressão, e é justo e até necessário afirmar que a comunicação é o fenômeno de uma ausência e também que ela faça par com a

⁶⁹ Moutinho pontua que tal questão não pode ser aqui mal interpretada. A transcendência do objeto na percepção não pode ter um sentido “espacial”, ao passo em que “não é a favor de uma exterioridade que fala Merleau-Ponty, mas a favor de um *inacabamento*” (2006, p. 224-225), este apenas compreendido através do tempo. Notamos que a alteridade na *Fenomenologia da Percepção* envolve, além da dimensão de inacabamento apontada, a correlação intencional. Assim, preocupa-nos sobretudo o *sentido* desta alteridade e não a possibilidade de sua existência para além do âmbito fenomenal, numa exterioridade. Pois se a percepção delineia o sentido de todo objeto apreendido, se a compreensão e partilha entre corpo próprio e mundo implica em dizer que o primeiro “traz em si o projeto de todo ser possível” (Php, p. 411), é lícito ver uma dificuldade quanto às questões de transcendência no bojo desta obra, mesmo que para tanto não advogemos a transcendência dita “espacial”.

⁷⁰ E se passamos da fenomenologia à ontologia não é outro o sentido que se dá para essa dupla-consequência da análise do fenômeno, de maneira que o ensaio “O metafísico no homem”, de 1947, evidencia o “duplo sentido do Cogito: estou certo de que há o ser, – com a condição de não procurar outro tipo de ser que não seja o ser-para-mim” (1996, p. 114).

“solidão” (Php, p. 412) e, que a alteridade, na *Fenomenologia da Percepção*, não pode ser percebida.

Segunda parte - A emergência do sensível

Creemos ser necessário, para entender o desenvolvimento da ontologia indireta de Merleau-Ponty como uma ontologia que passa pela experiência e pelos fenômenos de modo a compreender o ser, transcorrer os estudos que o autor empreendeu em torno do fenômeno da linguagem e do sentido linguageiro. Pois é manifesto que desde a virada dos anos 1940 e 1950 ocorre uma preocupação mais detida em torno da dimensão linguageira do real. Para tanto, as análises em torno da linguística apontam sempre para uma inflexão em torno da ontologia, sobre em quê sentido elas podem contribuir para a compreensão do ser e do sensível. Assim, a descoberta dos elementos oriundos da linguística estrutural – sobretudo em Saussure – servem a uma série de investigações que excedem o campo próprio da linguística e da psicologia. Se tais análises iluminam uma série de cursos proferidos por Merleau-Ponty na Sorbonne, de 1949 a 1952, os quais têm como tema desde a aquisição da linguagem, o papel da fenomenologia no esclarecimento das ciências humanas, até a experiência e as relações intersubjetivas, pode-se desde já apontar para como estas preleções dão corpo a uma espécie de “período intermediário” da obra merleau-pontiana; um período no qual se constrói uma *fenomenologia da linguagem*. Assim, se variados autores e estudos citados por Merleau-Ponty fornecem dados para pensar a intersubjetividade é notável como o último desses cursos, precisamente sobre *A experiência do Outro* (1951-1952) se finda por uma análise das contribuições advindas da linguística estrutural e do princípio de diacriticidade de Saussure.

Ali “o que nos importa não é a linguagem propriamente falando, mas a linguagem enquanto fenômeno de comunicação” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 457). Trata-se, portanto, da potência relacional da linguagem, da expressão de um pensamento por meio do gesto linguístico. Merleau-Ponty recorre ao estruturalismo enquanto este pode contribuir para a investigação filosófica do problema. Ao invés duma concepção maquinal da linguagem, em que se compreende esta como meio transmissor de mensagens inertes – ainda não comprometido com a relação emissor-receptor –, dever-se-á tratar do fenômeno linguístico o qual é, antes de tudo, relacional. A linguagem não é um mero instrumento que indica objetos e coisas do mundo, conforme Merleau-Ponty, visto que é “fundada em uma operação expressiva na qual há um chamado de mim ao outro” (2010, p. 457). O caráter indicativo (referencial) da linguagem é secundário com relação a tal dimensão relacional originária, uma vez que a linguagem (sistema) e a palavra (signo) têm sentido num ambiente comunicacional que pressupõe Outrem. Desse modo, a linguística demonstra como a passagem do

“som” ao “sentido do som” na criança é acompanhada de uma “deflação”, ou seja de um esvaziamento do repertório de sons emitidos ainda na tenra idade. Com a aquisição da linguagem, aquisição esta que só pode ser compreendida quando há de fato um gesto linguístico, ou seja, quando a criança passa a falar, diversos sons são perdidos, passando a serem emitidos ou balbuciados apenas em “devaneios”. Como explicar tal “segregação” entre os sons pronunciados antes e depois da linguagem quando o som se torna significante?

Saussure, por sua vez, compreende tal virada semântica entre os sons com base numa diferenciação entre eles. Tal estrutura distintiva é primordial e denominada *diacrítica*: “O poder de estruturar signos aparece como a fundação da relação signo-significação” (2010, p. 458). O fonema tem como característica elementar a de ser *diacrítico* portanto, passando à esfera semântica ao se relacionar com outros fonemas da língua e não ao aderir a um rol de significados específico – como no dicionário. Do som para a palavra completa a variação na relação signo-significação não se altera, já que o sentido passa a ser compreendido com vista na relação *diacrítica* basilar da linguagem. Tal princípio ilumina a questão da relação com os outros, agora sob o fenômeno linguístico, uma vez que a comunicação passa a ser possibilitada por uma linguagem comum, a qual depende das relações diacríticas que fundam a língua e o sentido. Com a diacriticidade pode-se passar da linguagem ao outro sem sofrer problemas de incomensurabilidade, já que “o pensamento do ouvinte segue as diferenciações na estrutura da linguagem. Ao coincidir com essa estrutura o pensamento passa da linguagem para o que ela significa” (2010, p. 458).

A linguagem, em seu uso, é construída e significa a partir de suas relações internas. O fonema, por meio do qual a relação de sentido se inicia, é uma “função”, uma “estrutura”, e não um “átomo psicológico” (2010, p. 458). Ele apenas tem valor consoante os outros fonemas da língua. Assim, não há fonema – a partir do momento em que se lhe atribui certo significado – isolado, mas fonema enquanto “estrutura” e articulado numa relação. Nesse sentido alegar que o “o signo é estruturação é alegar que ele é ao mesmo tempo significado e som” (SAUSSURE, 1967, p. 101). O acontecimento da fala, portanto, tem uma dupla-face: o sujeito que fala i) diz algo e ii) o diz estruturalmente, já que o significado de sua fala advém de uma relação entre essa fala e o todo da língua. Falar, por conseguinte, é polarizar o campo de relações diacríticas entre sons de modo a iluminar um sentido específico; mas, é preciso salientar, o polo significativo não é senão a outra face do sistema, graças ao qual significa algo e, dessa maneira, o traz junto de si. Na linguagem toda fala significa porque carrega o todo da língua que a faz significar, qual figura sobre fundo, o que implica uma perpétua referência à instituição da linguagem.

Em *Consciência e aquisição da linguagem* Merleau-Ponty havia enumerado uma característica proveniente da linguística saussureana que consideramos vital para entender a articulação entre linguagem e intersubjetividade que seguiremos à frente: a saber, que a concepção saussureana permite desapropriar a linguagem do sujeito falante, porquanto não é preciso pensá-la como uma *função* pertencente a cada sujeito, mas que se deve pensá-la estritamente como um meio de *compreender e fazer-se compreender*. Se, como veremos à frente, tal aspecto provém de uma concepção estruturalista da linguagem, segundo a qual o signo duma língua não veicula significações transcendentais, vale dizer, objeto extra-linguísticos, mas um sentido somente acessível no interior da própria linguagem ou do sistema linguístico, ela atenta também contra uma concepção subjetivista atinente ao sujeito falante – aquele que fala e participa da interlocução. “Aqui Saussure encontra *o principal problema filosófico da relação entre o individual e o social*”, escreve Merleau-Ponty, o que significa que a linguagem em uso – a fala – não está mais inflada por um sujeito substancializado que a põe em operação e confere-lhe sentido. “Assim, a linguagem não é uma realidade transcendental em relação a todos os sujeitos falantes, nem é um fantasma formado pelo individual. Ela é uma manifestação da intersubjetividade humana” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 63)

Simultaneamente aos cursos supracitados Merleau-Ponty trabalhava no manuscrito de *A Prosa do Mundo*, no qual procura desenvolver as consequências filosóficas mediante o estudo da linguagem. Ali, a consideração do fenômeno expressivo – a língua em uso – e do sujeito falante – um *eu falo* – permitirá que localizemos novas teses acerca da intersubjetividade. Em primeiro lugar é preciso limpar o terreno para uma fenomenologia da linguagem, de modo que nosso objeto em questão não sofra de nenhum pressuposto explicativo, tal como a percepção, em 1945, não deveria ser *explicada*, mas *descrita*. Assim, deve-se remontar à *experiência* da linguagem a fim de captar sua potência expressiva e encontrar ali o lugar adequado para a relação com outrem.

Pela fenomenologia de tal experiência temos que 1) a descrição imediata do fenômeno da linguagem, sem o recurso a um modelo formal, revela uma *reciprocidade* entre autor e leitor, locutor e interlocutor – tal é o momento da expressão (PM, p. 20); 2) revela-se nesta fenomenologia da fala como a linguagem é um limite para se fazer a filosofia, ela mesmo não-eidética e não-nominalista, mas *operante* (PM, p. 22); 3) isso não significa um impedimento para se compreender a consciência, ao contrário, deve-se pensá-la *na linguagem*, retornando a um *eu falo* (PM, 26); 4) a supra-citada reciprocidade revela uma intersubjetividade atinente à linguagem, um *socius* atinente a todo ato de fala e que revela o sujeito linguístico como um centro relacional. Esta não-diferenciação imediata entre falar e escutar, por conseguinte entre falante e ouvinte (PM, p. 28),

como veremos na última parte deste capítulo, levará a reformular aquela já comentada referente à *percepção* e a fornecer novas teses para pensar a intersubjetividade (na linguagem *e* na percepção) como um todo.

5. O fenômeno da fala

Merleau-Ponty, antes de caracterizar positivamente tal fenômeno, inicia por excluir dois prejuízos possíveis: trata-se, em primeiro lugar, de recusar uma linguagem adâmica, precedente e universal com relação à toda fala e à qual estas devem se coadunar. Logo no início da obra Merleau-Ponty procura descartar como “fantasma” tal noção de uma linguagem “pura”, a qual nos “liberaria dela mesma nos oferecendo às coisas” (PM, p. 8). Não se trata ali de uma aderência entre signo e significação, já constatada no capítulo sobre a linguagem da *Fenomenologia da Percepção*, mas da crença de que há uma significação extra-linguística, tal como a coisa em-si, à qual a linguagem, se visa ser um fenômeno bem fundado, precisa prestar contas. Algo como uma linguagem antes da linguagem, um texto transcendente mediante o qual toda linguagem de fato é secundária e derivada. Em segundo lugar Merleau-Ponty rejeita o ideal nominalista da linguagem, na figura do algoritmo, como contraparte contingente dessa linguagem pura; uma “forma adulta da linguagem”, que seria a pretensão de subsumir todos os equívocos em prol duma locução formal e universal, “de maneira que nunca haja excesso do que se quer dizer sobre o que se diz ou do que se diz sobre o que se quer dizer” (PM, p. 9). Neste último, a adequação entre o dito e o dizer é fruto dum processo de nivelamento que toma a palavra como um mero signo instrumental, ao contrário da compreensão fenomenológica da linguagem na qual a palavra deve possuir um sentido próprio. Seja como for, em ambas as posições, “mítica” ou “inteligível” resta a crença de que “há um lugar onde tudo o que é ou será, prepara-se ao mesmo tempo para ser dito” (PM, p. 11). Quanto ao diálogo, sob tais perspectivas, é lícito dizer que não há nenhum sentido intrínseco a ele, se não há uma “virtude da fala, um poder escondido nela” e encontramos nas palavras de outrem apenas a significação que ali já estabelecemos – em suma, “a comunicação é uma aparência” (PM, p. 12-13).

Daí que se torna imprescindível investigar como a linguagem em ato, em funcionamento ou *operante*, revela uma outra verdade. Há no fenômeno da fala, desde já, um “interior da linguagem” (PM, 35; 2010, p. 65), de maneira que se o fenômeno de uma pessoa à *distância*, ou de um diálogo quanto à *sua significação* se assemelham, isto é devido à *expressividade* própria à

tais fenômenos⁷¹. Tal expressividade, o sentido percebido no espaço ou no discurso, por exemplo, dão-se como uma *totalidade*, diz-nos Merleau-Ponty já no limiar da descrição da experiência expressiva de modo que “quando alguém soube exprimir”, os signos desaparecem e permanece apenas o sentido. Voltando aos dois exemplos iniciais de nosso autor, o *sentido* da percepção de alguém-à-distância dá-se imediatamente e de forma primária em relação à decomposição do espaço em uma série de pontos geométricos, segundo os quais um objeto específico – a pessoa em questão – é elucidado como localizado no ponto X à tantos metros de distância do observador. Na percepção pelo contrário, tem-se a experiência de um sentido anterior à tomada de posição quanto a um espaço objetivo que se interpõe entre ambos e, a partir daí, funda ou condiciona a consciência da distância. Da mesma maneira o sentido de um diálogo é experienciado já em sua inteireza, vale dizer, como uma totalidade e não uma série de eventos independentes; ademais, o sentido de um livro – através de sua leitura – também aparece como um sentido total, como um “bloco”, distinto da soma das palavras ali contidas, cada qual com uma significação específica, assim como definia-se o espaço como uma soma de unidades ou átomos independentes, como o espaço geométrico. Ora, afirmar que a expressão, quando é “bem realizada”, como já afirma Merleau-Ponty, revela um sentido originário e não decomponível, desde já designa uma “virtude da linguagem”, que é a de se dissimular e ir direto à significação, sem mediação. Mas, para compreender tal potência expressiva, será preciso investigar melhor a experiência que entretemos com a linguagem.

As palavras de um romance, a princípio simples signos, quando postas em movimento pelo gesto de leitura apagam-se e comunicam diretamente “o próprio pensamento do autor” (PM, 16). Assim, de certo modo sustentamos o sentido que ali se apresenta, pois é preciso “ler”, e o próprio sentido sustenta nosso movimento – e isso de modo indissolúvel. Somos, no momento da leitura, “a dupla do cego e do paralítico” (PM, 17), na medida em que o sentido parece nascer da relação

⁷¹ A expressão passa a ser definida no curso *Mundo sensível e mundo da expressão*, como “a propriedade que um fenômeno tem, por seu agenciamento interno, de dar a conhecer um outro que não é ou mesmo que nunca foi dado” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 48). Assim, a consciência dita “expressiva”, se não faz oposição à consciência propriamente perceptiva, permite compreendê-la de forma mais eficaz, porquanto o que chama de expressividade é uma dimensão já pertencente ao sensível como um todo – tornando-se necessário “aprofundar a análise do mundo percebido mostrando que ele já supõe a função expressiva” (2011, p. 45). Tal poderá ser feito, como veremos na promulgação da tarefa ontológica que Merleau-Ponty se propõe em 1958, mas já questionada neste curso tomando em consideração que tanto a *unidade* quanto a *diferença* entre o mundo percebido e o mundo inteligível (ou notadamente expressivo) se estabelecem por meio de uma “re-definição da consciência e do sentido” (2011, p. 45). Se Merleau-Ponty assinala que o limite de seu programa é pensar a questão do *outro* e da *linguagem*, isto significa que “em razão disso que diremos sobre a noção de consciência e de sua modificação, o problema do outro se encontraria esclarecido. E também aquele da consciência que está por trás da linguagem. *Convergência aqui entre a teoria linguística do signo e nossa teoria do sentido ou da consciência*” (2011, p. 53, grifo nosso). De fato a reelaboração do sentido como sentido *diacrítico* permite pensar a relação entre sujeito e linguagem de uma forma específica, como veremos à frente com Saussure. Além disso, a reelaboração do sentido *percebido* enquanto *diacrítico* transforma toda relação entre sujeito e objeto, a definição própria do que é *ter consciência de* – e, por conseguinte a relação entre eu e outrem, mediante tal transformação na subjetividade.

mútua entre um leitor que, a princípio, não sabia o que iria encontrar no texto e a obra que, sozinha, sem uma experiência que lhe arranca a significação, é opaca e inerte.

É preciso salientar que, antes de partirmos para uma fenomenologia da linguagem ou analisar com que aparato conceitual é possível abordar tal “experiência da expressão”, nos detemos aqui no nível de uma leitura imediata. É esta leitura que, conforme buscamos trazê-la à baila pela descrição, compõe em seu acontecimento tal relação recíproca entre o livro – ou o autor – e o leitor; e não algum esquema formal de comunicação. De fato tal formalização seria resultado último do fenômeno comunicativo ou expressivo e, sob pena de pressupor o que quer provar, deve-se seguir a descrição de um outro modo.

Mas se tais modelos são possíveis, pelo menos sem entrar na questão sobre sua veracidade, é porque seria preciso distinguir dois aspectos pertinentes à linguagem: trata-se de uma i) linguagem operante, que se revela como *fala falante*, e de uma ii) linguagem constituída, ou uma *fala falada* (PM, p. 22). A reciprocidade de sentido que se constata desde o princípio entre sujeito e objeto no momento da leitura e da comunicação concerne à primeira, porquanto nela a convergência entre o expresso e o expressado, entre os signos e a significação é total. Se é preciso que o leitor anime o livro a fim de que o momento da expressão possa sobrevir, para que haja de fato algum sentido a ser ali captado, isso não significa ainda que, como o parece querer Sartre, o sujeito da linguagem torne-se o único responsável pela existência da significação. Se quando a leitura parece abolir a polarização entre autor e leitor e estabelecer sua reciprocidade, quando ela “pega, como o fogo pega”, isto quer dizer que só há obra pelo leitor? Haveria aí uma dificuldade em compreender como é possível, malgrado a diversidade de sentidos a que a literatura nos poderia abrir, que o leitor realmente se surpreenda; como além do apelo que ela lança à subjetividade do leitor, à sua liberdade (SARTRE, 1948, p. 53), ela poderia lhe abordar de uma maneira efetivamente autônoma e inovadora⁷². Pois “o livro não me interessaria tanto se ele apenas me falasse do que já sei” (PM, p. 18).

De fato, só podemos ler e passamos a compreender um autor, primeiro, porque entre ele e nós se estabelece um terreno comum lexical e semântico atinente à mesma língua e às palavras empregadas. Mas tudo isto, se pertence ao âmbito da *fala falada*, não é suficiente para explicar por que, no ato da leitura, a língua em questão – no caso de Stendhal, o francês – está subordinada à

⁷² Em *Que é a literatura?* vê-se que não há um fim para o livro, este sendo a “liberdade do leitor”, o qual apenas a requisita, como um imperativo, mas que não contribui sobre o sentido que ali está para nascer. A obra “faz confiança” ao leitor a fim de ser completada – ela é “uma tarefa a cumprir” (SARTRE, 1948 p. 54-55) –, para que possa haver uma substância do objeto literário. É assim que o sujeito verte os signos e a prosa em significação, em uma totalidade orgânica de sentido.

obra e ao sentido ali empregado. No exemplo, ao ler Stendhal o personagem do fiscal Rossi, que é um “patife”, passa a possuir uma autonomia de sentido a partir da qual é todo patife que passa a ser um “fiscal Rossi”, de modo que podemos dizer que é toda a língua francesa que está contida em Stendhal, no momento da leitura e em que seus personagens vêm à vida, e não que seu romance pertence ao francês. O livro é uma “máquina infernal” (PM, p. 20) que não se explica apenas pela leitura interessada do sujeito, como detentor do segredo do livro, de seu sentido, uma vez que usurpa sua supremacia e, na expressão, a liberdade deve fazer par com a passividade⁷³.

As relações do leitor com o livro parecem com estes amores em que primeiro um dos dois dominava, porque ele tinha mais orgulho e petulância; mas cedo tudo isto se confunde e é o outro, mais taciturno e mais sábio quem governa. O momento da expressão é aquele em que a relação se inverte, em que o livro toma posse do leitor. (PM, p. 20)⁷⁴

É apenas num segundo momento, quando Stendhal houver “cessado de nos falar”, vale dizer, através da consideração externa de sua obra, pela tradição ou após tê-la lido, que seus

⁷³ Sartre diz, pelo contrário, que o autor não pode se dirigir a uma passividade do leitor, que não deve procurar “transformá-lo”. “Não há crença, até mesmo aquela que deposita na narrativa, que não seja livremente consentida” (SARTRE, 1948, p. 56), de modo que se há uma aparência de passividade, o riso, a lágrima e a resignação, eles se dão livremente.

⁷⁴ Mas, diga-se de passagem, se a “realidade do leitor” (PM, p. 20) ou do sujeito é sitiada, contra Sartre, em prol dum sentido próprio à obra, a realidade do sujeito-autor também desaparece. Em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* é contra a ideia de subjetividade, do gênio e da autoria que Merleau-Ponty investe, desta vez em oposição a Malraux, a fim de compreender aquilo que é mais próprio e originário à toda expressão. Se Malraux tem o mérito de compreender um característica comum às artes da pintura e da escrita, porquanto ambas se fazem como “expressão criadora” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 59) e, portanto, não apenas “representam” coisas – se ele recusa este preconceito “objetivista” de que haveriam significações e ou um sentido perene a ser mais ou menos bem captados pelo artista, por outro lado o faz em prol dum outro preconceito, atinente à concepção de que a pintura moderna encerra um retorno à interioridade do pintor, a uma subjetividade que emana através das obras. Assim, inaugura-se um reino da pintura, avesso ao mundo sensível e à natureza, do qual o autor detém o segredo consigo; é como se a percepção do mundo e das coisas, “os dados dos sentidos” (1960, p. 61), jamais se alterassem, ficando a cargo exclusivo do sujeito-autor a criação, “sem passar pelo domínio anônimo dos *sentidos* ou da Natureza” (1960, p. 64). Mas, a menos que se tome a obra toda pronta e se compreenda aí a necessidade do pintor para que ela esteja consumada, a remissão do sentido à realidade do autor é algo que só se faz de forma exterior – mesmo para o próprio artista, que muitas vezes sequer se reconhece em seus quadros, senão de forma alusiva (1960, p. 65-66). Da mesma forma que Matisse ao ser filmado em câmera lenta apenas *aparentemente* e *analiticamente* se compreende como o único responsável pelo quadro, como detentor do sentido e das pinceladas tal como um deus leibniziano, é preciso que a obra ecloda numa relação entre o pintor e o visível, uma vez que em seu trabalho ele “nada sabe da antítese do homem e do mundo, da significação e do absurdo, do estilo e da ‘representação’” (1960, p. 67). Tal relação anterior às antíteses se denomina “percepção” e, no momento da criação ao menos, ela não pode ser tomada como um operação subjetiva do artista. “A percepção já estiliza”, vale dizer, há uma típica do mundo que toda retomada artística da percepção está fadada a expressar, de modo que tal expressão não pode ser compreendida de maneira estritamente objetiva ou subjetiva pois realiza uma inversão entre sujeito e objeto a tal ponto que não se sabe mais se é Matisse que pinta o quadro ou o quadro que requisita de Matisse os gestos apropriados (PM, p. 62). Há nessa consideração do mundo, tal qual é retomado pelo gesto do pintor, o signo duma passividade que mais uma vez permite compreender como a teoria de Merleau-Ponty faz um contraponto assaz simétrico com Sartre, para quem o “formalismo” de Cézanne e o “realismo” de Vermeer consistem em precisamente fazer frente, mediante sua liberdade artística, à natureza. Nesses relatos a natureza aparece como utópica, mas para Sartre tal é uma utopia edificante, já que a arte nunca é puro realismo, imitação ou tradução, vide a obra de Veermer: “com esse realista chegamos, talvez, o mais próximo da criação absoluta, uma vez que é na própria passividade da matéria que encontramos a insondável liberdade do homem” (SARTRE, 1948, p. 63).

escritos terão perdido esta potência de expressão, sua faceta *falante*. Só então será considerado de bom senso crer que suas obras foram lidas *porque* há uma comensurabilidade entre o aparato linguístico do autor e do leitor. Mas, enquanto a leitura prevalece, enquanto a linguagem está *em operação*, a linguagem inteiramente regradada e acabada – atinente à fala *falada* – se esvanece em prol do sentido. Não se pode dizer, nesse momento operante da linguagem, que ela seja um *meio* que leva à significação e que, para além dela mesma, as significações tenham alguma realidade em-si. Tal linguagem “nos conduz às coisas mesmas na exata medida em que, antes de *possuir* uma significação, ela *é* significação” (PM, p. 22).

Ora, desde 1945 Merleau-Ponty considerava que “o gesto linguístico, como todos os outros, desenha ele mesmo seu sentido” (Php, p. 217) e que no gesto expressivo “a significação devora os signos” (Php, p. 213), de modo a também entrever ali uma dimensão originária da palavra⁷⁵. Este aspecto imediato do percebido, mesmo quanto ao seu caráter linguageiro, é já tido como decisivo para toda sistematização ulterior. Não à toa é por uma descrição da experiência expressiva que se inicia o segundo capítulo de *A prosa do mundo*, ao qual nos referimos, intitulado “A ciência e a experiência da expressão”. Pois bem, é quanto ao aspecto científico de abordagem da linguagem que a teoria de Merleau-Ponty ganhará elementos cruciais para entender tal obra além da perspectiva quanto à subjetividade que ali se desenha.

Nosso autor se pergunta, após passar em revista a experiência que é ler um livro, de que forma tais descrições poderiam dar ensejo a uma análise objetiva da linguagem; uma análise que leve em consideração este aspecto emergente e originário da relação de linguagem e que, conforme diagnosticamos nos modelos formais, não pressuponha o quer provar. Não poderia haver corte entre a “ciência da expressão” e a “experiência viva da expressão” (PM, p. 23), de modo que aquilo que foi dito a respeito da literatura e da expressão literária valha para qualquer relação expressiva que um sujeito entretenha com a linguagem. É preciso que a objetividade pretendida, se se quer conivente com a experiência, dê conta desse aspecto originário e *falante* atinente à toda expressão, pois “a ideia de uma linguagem possível se forma e se apoia sobre a linguagem atual que falamos”

⁷⁵ Como bem notou Hyppolite ainda em *A estrutura do comportamento* o termo “significação” não se aproxima indiscriminadamente da noção de “sentido”: “Merleau-Ponty não distingue nitidamente os dois termos. Nos parece que a noção de sentido deveria ser reservada aos gestos, às expressões mudas que tomam suas direções, enquanto que a noção de significação deveria ser reservada à linguagem, a este sistema que se substitui a quase todos os outros no mundo humano, e que transpõe à sua maneira o domínio dos sentidos” (*Sens et existence dans la philosophie de Merleau-Ponty*, 1971, p. 735-6). Ainda que na conclusão da obra a significação esteja mais atrelada a um aspecto conceitual e lógico – desse modo, relacionado secundariamente à experiência –, já ali Merleau-Ponty salienta que há uma *linguagem viva, criativa*, na qual sua significação não se separa dela própria (1967, p. 227). Nessa linguagem originária as qualidades conferidas ao sentido “existencial” e “corporal” dos gestos também lhe seriam características.

(PM, 23). É indagando o *sujeito falante* que parece haver um modo de preparar o terreno para esta teoria da expressão.

Se, ao fazer uma fenomenologia da percepção era preciso não pensar as condições de possibilidade de toda percepção, vale dizer, a percepção *possível*, mas descrever a percepção *atual* e com isso partir do sujeito perceptivo isto significava que tal tarefa não se inicia com a reflexão, com o *eu penso*, mas com um *eu posso* já imerso na experiência⁷⁶. Com a fenomenologia da linguagem não poderia ser diferente, já que é preciso partir da língua falada, de um *eu falo* e, somente então, ter em vista a linguagem *possível*.

Desde já parece haver um empecilho para a análise da linguagem se ela deve partir deste *eu falo*, pois a pretensa universalidade de tal análise se depara com a situação do sujeito falante e de toda atualidade de fala. Seria preciso dispensar este material verbal, ele próprio considerado como o resultado da análise ou o que se busca explicar, a fim de proceder à correta teoria ou ciência da linguagem. Mas, verdade seja dita, e o afirmamos desde o início deste trabalho, toda filosofia presta contas à linguagem, porquanto ela intenta conciliar a experiência vivida com uma experiência falada, a realidade e o ser enquanto tais com um discurso sobre eles. Tal procedimento, uma vez que não subsumia o ser antepredicativo e pré-objetivo do percebido, na *Fenomenologia da Percepção*, ao menos contava com o recurso de pensar a filosofia como uma reflexão que faz-se sobre um irrefletido. O trunfo agora seria o de falar da própria linguagem ou falar a própria linguagem sem, contudo, comprometer toda análise – pois, como vimos, agora não se procede mais a uma fenomenologia do ser antepredicativo, senão a uma descrição fenomenológica daquilo que tem como estatuto próprio a linguagem. Tal tarefa já foi cogitada: quando Husserl propunha uma “eidética da linguagem”, ainda na altura das *Investigações Lógicas*, procurava justamente pensar o que há de essencial a toda linguagem e, com isso, fazer abstração de toda variação de fala ou contingência verbal – de toda língua “empírica”. Haveria, portanto, um meio de fazer a fenomenologia sem, por conseguinte, manter-se refém da própria linguagem e de seus perigos – uma verdadeira transgressão categorial que visa o essencial através do inessencial⁷⁷ –, e de encontrar a estrutura comum a toda língua. Mas, salienta Merleau-Ponty em 1951, o correto ponto de vista fenomenológico sobre a linguagem deve se fazer levando em consideração a “fala” ou a linguagem em operação, de modo que “o fenômeno central da linguagem é *o ato comum do*

⁷⁶ E, nesse sentido, Lebrun teria razão ao pensar a *Fenomenologia da Percepção* como um comentário à 6ª *Meditação Metafísica* (senão de pensar as duas obras enquanto reflexo uma da outra, mas como toda imagem especular, invertidas, sendo que o momento transcendental que encabeça a obra de Descartes está no desenlace da de Merleau-Ponty, a qual tem de passar antes pelo mundo e pelos corpos).

⁷⁷ “Husserl esquecia apenas de uma coisa; que não basta, para atingir a gramática universal, sair da gramática latina e que a lista que ele dá das formas de significações possíveis carrega a marca da linguagem que ele falava” (PM, 38).

significante e do significado, nós lhe tiraríamos sua virtude realizando antecipadamente em um céu de ideias o resultado das operações expressivas” (1960, p. 119).

Isto é crucial, uma vez que a preocupação de Merleau-Ponty é sobretudo com a dimensão criativa da fala, vale dizer, como ela pode nos abrir para novas significações, “como nosso aparelho de conhecimento se dilata até compreender isto que ele não contém” (1960, p. 119). Ao privilegiar a linguagem real e lhe atribuir um caráter “conquistador” (PM, p. 196), a teoria que faz-se a partir dela não resta incólume; se “a filosofia não é a passagem de um mundo confuso a um universo de significações fechadas” é porque “ela começa com a consciência disto que rói e faz explodir” (PM, p. 25-26). Assim a filosofia pode, a partir da linguagem, pensar a própria linguagem uma vez que ela só é originariamente apreensível na fala, vale dizer, em seu acontecimento. Se “a linguagem não é um impedimento para a consciência” (PM, p. 26) é preciso pensa-la *na* linguagem e *como* linguagem, de forma acoplada a ela⁷⁸.

Se a operação característica da linguagem me situa, enquanto sujeito falante, numa “afinidade permanente” (PM, p. 35) com o sentido de minha fala, há aqui um ponto fundamental que já anuncia a presença do outro. Para tanto Merleau-Ponty vai pensar a fala com o auxílio da psicopatologia, sobre como o doente traz à tona uma dimensão social inextrincável a todo ato de linguagem. Na alucinação verbal o doente tem a experiência de que um outro lhe fala dentro “de sua cabeça” ou “em seu corpo”, quando na verdade ele mesmo é quem fala; tal confusão com a estrutura da fala, se é experienciada pelo doente, deve permanecer como uma variação possível da fala normal, “é preciso que haja em seu centro algo que a torne suscetível dessas alienações” (PM p. 26-27). A fala e a linguagem, deste modo, possuem a doença como potencialidade, de modo que tal anormalidade admissível permite compreender uma potência intersubjetiva nelas, ou seja, ela ata um particular ao universal. Tal elo tornado manifesto pelo exame da patologia é na verdade um laço inerente à própria linguagem, e se se diz que a alucinação verbal é apenas um conjunto de “sensações bizarras” e “confusões da cinestesia”, um equívoco dos sentidos, inventa-se uma entidade para resolver a questão e se “batiza a dificuldade”.

Ao invés disso, os trabalhos de psicólogos como Wallon e Lagache têm, no entender de Merleau-Ponty, o mérito de revelar uma ligação entre a linguagem, outrem e o corpo. Tal ligação

⁷⁸ No primeiro de seus cursos proferidos na Sorbonne, *Consciência e aquisição da linguagem*, Merleau-Ponty já defendia este vínculo. “Podemos dizer da linguagem em suas relações com o pensamento o que dissemos do corpo em sua relação com a consciência. [...] Podemos apenas dizer que a linguagem faz o pensamento assim como é feita pelo pensamento. O pensamento habita a linguagem; a linguagem é seu corpo. Essa meditação do objetivo e do subjetivo, do interior e do exterior, aquilo que a filosofia busca, podemos encontrá-la na linguagem se temos sucesso em abordá-la intimamente” (2010, p. 67).

se torna compreensível quando não se faz da fala uma atividade do espírito, tanto quanto do corpo um receptáculo da alma, ambos provenientes do “eu puro”. Ora, se os psicólogos encontram sempre a relação com o outro na origem da patologia, é porque não há apenas atividade ou liberdade no ato de fala, mesmo na fala interna, mas uma passividade constitutiva. O sujeito afásico, apráxico, é um eu dotado de corpo e duma linguagem, sendo que na doença o equilíbrio estrutural entre atividade e passividade se desestrutura e é comprometido. Mas o que isso nos revela é que falar e compreender “são momentos de um único sistema eu-outro”, são dois lado da mesma moeda, de modo que “a distância que o sujeito normal coloca entre si e outrem, a clara distinção do falar e do escutar são uma das modalidades do sistema dos sujeitos encarnados. A alucinação verbal é uma outra delas” (PM, p. 27-28).

Se o doente perde a nitidez das fronteiras que separam sua fala da alheia é porque, no fundo, esta fronteira é meramente analítica. Noutras palavras, é preciso compreender a *ação de falar* e a *percepção de escutar* não como “influxos motores” ou “momentos de articulação” que transformam um pensamento em ruído sonoro e a fala alheia em “sensações internas”. Na fala não há necessidade de se representar em pensamento as palavras antes que sejam proferidas; antes disso, a fala faz-se a partir dum contexto de ação que envolve sempre um outro. Não é “sequer a palavra a dizer que eu visio, nem mesmo a frase, é a pessoa” (PM, p. 28)⁷⁹. Se a fala é justamente esta ligação à duas pontas, no diálogo não ocorrem “percepções auditivas” da fala do outro, mas é seu discurso que “se fala em mim”, a passividade da percepção também envolve uma atividade, de modo que não somos como dois sujeitos isolados que entram em relação por um terceiro termo que é a língua, e é lícito dizer que “minha fala é ao mesmo tempo órgão de ação e de sensibilidade” (PM, p. 28)⁸⁰.

Se pela minha fala me sustento no tecido social, a subjetividade na linguagem passa pela alteridade. Para pensar é preciso falar consigo mesmo, de modo que a linguagem tem sempre a ação dupla de fazer falar a si e no *socius*. Difícil dizer que “monstro incomparável” é este eu que vive no silêncio, não apenas para outrem, mas inclusive para si mesmo. Se há um agenciamento

⁷⁹ As consequências ontológicas dessas considerações serão todas examinadas à frente, quando passarmos ao debate sobre a intersubjetividade na linguagem.

⁸⁰ A nota imprescindível de Merleau-Ponty (PM p. 29) anuncia já como estas afirmações serão trabalhadas mais tarde, no âmbito de sua ontologia final, na forma da reversibilidade carnal. Ali ele traça o duplo-aspecto comum à intersubjetividade tanto na percepção como na linguagem – “nos dois níveis o reconhecimento do passivo pelo ativo e do ativo pelo passivo, do alocutário pelo locutor é projeção e introjeção” – que repousarão sob a rubrica do *sensível*. A generalização do sentir (a “generalidade carnal”), que é melhor esboçada no quinto capítulo de *A Prosa do Mundo*, já aparece aqui uma vez que Merleau-Ponty define o outro como “duplo”, “gêmeo”, “fundado sob o fenômeno do espelho” e que por uma propriedade mágica da experiência tudo o que eu faço eu “lhe faço fazer”; tudo o que eu sinto também poderá ser sentido.

automático da fala no pensar – um acoplamento total entre linguagem e pensamento –, devemos dizer que a experiência da subjetividade passa por aquela do *socius*, vale dizer, pela da intersubjetividade. “Só há fala (e finalmente personalidade) para um ‘eu’ que carrega nele este germe de despersonalização” (PM, p. 29). Daí que falar e escutar são ações que possuem uma função comum e, no limite, são tanto ações como percepções, ou seja, têm um elemento fundamental de passividade: se o pensamento é discurso interno ou discurso a si, é preciso admitir “como fundamento do próprio pensamento o poder de se deixar desfazer e refazer por um outro atual, vários outros possíveis e presuntivamente por todos” (PM, p. 30). Esta transcendência da fala, constatada na experiência expressiva da literatura e na alucinação verbal, na verdade, “está já presente na linguagem comum” (PM, 30).

6. O presente diacrítico

Segundo Merleau-Ponty é em Saussure que compreenderemos melhor como o “envolvimento da linguagem pela linguagem é justamente o que salva a racionalidade” (PM, p. 35), porquanto é numa afinidade permanente entre aquele que fala e a linguagem de que fala que é possível encontrar um “interior da linguagem” (PM, p. 35, nota). Esta reflexividade que parece ser constitutiva da própria linguagem, na medida em que prescinde de um sujeito exterior que a anime, de um *cogito* que seja fundamento do eu falo, não instaura pelo contrário uma incomensurabilidade entre eu e outro na língua. Se ela “salva a racionalidade”, não o faz por encontrar um lugar essencial para a linguagem, de modo que todas as línguas estejam salvaguardadas em virtude desse fundo comum – como já visto, o essencial extra-linguístico, a linguagem “pura”, bem como o nominalismo estrito do algoritmo, são dois lados do mesmo prejuízo: a linguagem inteiramente pronta, constituída e não operante.

É importante compreender como Merleau-Ponty retoma a dicotomia saussureana entre sincronia e diacronia, a fim de estabelecer na fala *falada* e na fala *falante* a dupla-égide da expressão. Porquanto se alimenta do sentido adquirido (língua como sistema fechado) no intuito de criar o sentido novo (língua como abertura), a expressão une diacronia e sincronia como sucessão de sistemas abertos na história e permite instituir uma “linguística da fala” (PM, 33), a qual incorpora a contingência dos atos de fala numa continuidade própria à lógica encarnada da linguagem. Desse modo, “Saussure tem o imenso mérito de realizar o passo que liberta a história do historicismo e torna possível uma nova concepção da razão” (PM, 34). Em *A linguagem indireta*

e as vozes do silêncio, o autor também menciona as contribuições de Saussure no que tange à subsunção da língua num movimento dinâmico que congrega sistematização e transformação a um só tempo. Como o signo não é uma entidade positiva, mas se constitui no uso e perante os outros signos em um determinado momento histórico, pode-se afirmar que “esse sentido nascente na borda dos signos, essa iminência do todo nas partes se encontram em toda a história da cultura” (1960, p. 51).

Conforme Saussure, os sistemas linguísticos constroem-se e passam a ter sentido, de forma diacrítica, de maneira que não se possa conceber a significação (“conceito” ou “significado”) de uma palavra (“imagem acústica” ou “significante”)⁸¹ sem reenviá-la à significação das outras internas ao sistema. Não há palavra isolada da língua e de uma totalidade a partir do qual passa a ter sentido. Aqui a relação entre signo e significado não é apenas aquela da encarnação, já antevista, mas a de uma negatividade constituinte. Não há mais elementos positivos na experiência de sentido que o falante tem com a língua e é por uma relação negativa que as palavras entretêm entre si, vale dizer, justamente por uma delas não significar o que as outras significam, que é possível afirmar que cada uma possui sentido próprio⁸². Tal princípio constitutivo dos sistemas linguísticos foi denominado por Saussure de “arbitrariedade do signo”⁸³.

Primeiramente, deve-se entender que a linguagem não é um fenômeno unicamente positivo, mas o “sistema de diferenciações no qual se articula a relação do sujeito ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 37). Tal caráter “diacrítico” dos signos é paradigmático na teoria de Merleau-Ponty, pois uma vez que o signo não se relaciona mais com uma significação ou um pensamento em particular, mas somente com outros signos, a produtividade da língua está fundada nela mesma e numa negatividade inerente a ela. Uma vez que o sentido do signo não está na coisa em-si, mas na familiaridade com outros signos, cumpre ver tal função propriamente negativa da linguagem. Segundo Gadet, “o francês distingue *fleuve* e *rivière* como o rio que desagua no mar e

⁸¹ Saussure, F. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1955, p. 96-97.

⁸² “Um sistema linguístico é uma série de diferenças sons combinados com uma série de diferenças de ideias; mas esta posição e relação a um certo número de signos acústicos com tantos cortes feitos na massa do pensamento engendra um sistema de valores; e é esse sistema *que* constitui o elo eletivo entre os elementos fônicos e psíquicos no interior de cada signo. Ainda que o significado e o significante sejam, cada um tomado à parte, puramente diferenciais e negativos, sua combinação é um fato positivo; é mesmo a única espécie de fatos que comporta a língua, uma vez que o próprio da instituição linguística é justamente manter o paralelismo entre essas duas ordens de diferenças” (SAUSSURE, 1955, p. 166-167).

⁸³ Merleau-Ponty excede Saussure ao propor um estatuto diacrítico *do* real. Enquanto o linguista se detinha ao aspecto relacional entre as expressões em âmbito linguístico, de modo que a relação entre signo e significado não concerne à coisa mesma, ao objeto em âmbito extra-linguístico, Merleau-Ponty vislumbra desde o início dos anos 1950 uma significação diacrítica no percebido. A operação da percepção passa a ser caracterizada deste modo – “perceber diferenças sem termos, desvios por relação a um nível que ele próprio não é objeto – único meio de dar uma consciência da percepção que lhe seja fiel e que não transforme o percebido em ob-jeto, em sua significação na atitude isolante ou reflexiva” (*Le monde sensible et le monde de l’expression*, 2011, p. 203).

o rio que desagua em outro rio. Ora, no inglês – *river* e *stream* – a diferença está apenas no tamanho. Que as diferentes línguas não façam o mesmo recorte da realidade, ou que se trate de um recorte sobre a realidade que ela mesma não impõe em sua essência, é o que aparece nos exemplos, pois a água que corre não está nem em *fleuve/rivière*, nem em *river/stream*" (GADET, 1987, p. 34). Já que não há uma língua mais verídica ou mais adequada que as outras, a negatividade se mantém enquanto princípio constitutivo delas e o sentido não pode ser compreendido como um dado positivo.

"a linguagem nunca diz nada, ela inventa uma gama de gestos que apresentam entre eles diferenças suficientemente claras para que a conduta de linguagem, à medida que se repete, se recorte e se confirme a si mesma, nos forneça de maneira irrecusável, a índole e os contornos de um universo de sentido" (PM, 47, grifos do autor).

A racionalidade inaugurada por Saussure não é a duma transcendência que permeia todos os momentos históricos da língua e todas as inflexões sofridas por esta; antes, é a capacidade da linguagem significar por si mesma, na medida em que possui como que um logos autóctone, uma "lógica atual" (1960, p. 107) e que permite compreendê-la *de dentro*. Daí que se Merleau-Ponty pretende temporalizar o aspecto sincrônico da língua, a fim de não torna-lo um "instante", um corte transversal abstrato nesta lógica atual da linguagem, isso se dá porque o sistema linguístico é a um só tempo *aberto* (a sincronia é direcionamento ao porvir, possui sempre instabilidade e fissuras)⁸⁴ e *fechado* – a diacronia, por sua vez, mediante tal temporalização deve ser compreendida na perspectiva do *presente vivo* (PM, p. 37)⁸⁵. A preocupação com o fenômeno da linguagem, em Merleau-Ponty, parece se coadunar a esta invectiva em torno de uma mediação

⁸⁴ Em nota diz que há "imbricação de cada parte da fala sobre o todo; é preciso que ela seja também imbricação de um tempo sobre o outro, e eternidade existencial" (PM, p. 34). A maneira de não fazer da sincronia um corte transversal instantâneo (nem mesmo analiticamente) da língua é aproximá-la da diacronia, vale dizer, pensar a atualidade da fala como sistema em mutação, nunca acabado, mas que "comporta sempre mudanças latentes ou em incubação" (1960, p. 109). Pois a possibilidade de uma significação completamente sincrônica e presente, separada da diacronia, seria para Merleau-Ponty advogar que o sujeito falante é uma "consciência constituinte transparente". O sentido não pode se dar de forma unívoca; ele é acessado de forma *indireta* e permite, para além da estrutura de presença atinente a um sujeito insular, pensar a verdade em âmbito intersubjetivo na linguagem. Para Merleau-Ponty o "ponto essencial" de suas pesquisas em torno da linguística seria "não fazer a sincronia de forma instantânea, porque isso faria repousar a 'totalidade' da fala sobre os poderes absolutamente transcendentais da 'consciência'" (PM, p. 51). O que importa é não subsumir o sistema linguístico a uma "consciência", pois isto significaria i) perder de vista a intersubjetividade que ali opera e ii) pensar o sistema diacrítico como algo insular, vale dizer, pertencente a cada sujeito em sua individualidade.

⁸⁵ "A concepção saussuriana, se a generalizamos, deve permitir encontrar um caminho entre estas duas maiores atitudes quanto à história: i) A *História* é uma soma de eventos independentes, de possibilidades de eventos [...]. ii) A *História* é providencial; ela é a manifestação de um interior, ela tem um desenvolvimento compreensível" (2010, p. 66).

entre sincronia e diacronia, pois se Saussure teria inaugurado, ao lado da linguística da língua, uma da *fala* (PM, p. 33)⁸⁶, é porque a história da língua, enquanto caos de acontecimentos, só faz sentido se é retomada por um presente que lhe confere ordem, sistema, totalidade sem a qual não haveria comunicação. O fenômeno da linguagem ou a linguagem em seu acontecimento – na *fala* – é o que permite a Merleau-Ponty atrelar verdade e intersubjetividade, além de tirar consequências ontológicas desta fenomenologia da linguagem⁸⁷, quando tratar especificamente da percepção do outro e do diálogo, como veremos.

Portanto, é preciso pensar o sentido linguageiro como aquilo que surge no gesto linguístico, portanto, como gesto que expressa *indiretamente*. A coisa em-si, para além de sua expressividade, já fora abandonada ao rol metafísico criticado por Merleau-Ponty logo no início de *A Prosa do mundo* (PM, p. 11-14), ainda mais quando da generalização do esquema diacrítico de Saussure. Não há mais “presença”, no sentido da *Fenomenologia da Percepção*, quando pensamos a significação como aquilo que é dado no signo, vale dizer, pelo próprio gesto linguístico. O sentido que é apreendido neste gesto precisamente carrega todo o sistema junto dele, mas de forma diacrítica e *negativamente* – “é o todo que tem um sentido não cada parte” (PM, 41). Já é possível então pensar o sentido não como um dado intuitivo, porquanto ele significa justamente por estar numa relação essencial com outros termos não positivos. Não há mais presença intuitiva daquilo que se quer dizer na linguagem; mais que isso, a significação em si mesma é *inacabada* e só pode ser apreendida *indiretamente*, já que “a ideia mesma de uma *expressão efetivada é quimérica* [...], não se poderia conceber uma expressão que seja definitiva” (PM, 41; 51). Tal é o deslocamento que a noção de sentido sofre neste momento na obra de Merleau-Ponty, porquanto rompe com o crivo intuitivo tão caro à fenomenologia e passa a admitir novos elementos tais como o diacrítico e o negativo. A significação é, no limite, inatingível e esta é a condição estrutural de sua enunciação. Não há presença plena da significação, assim como não haverá presença plena do percebido, sendo a própria noção de “presença” um prejuízo que deve ser abandonado em prol de uma concepção de intersubjetividade renovada; e uma das conclusões desta obra que teve sua redação interrompida no início de 1952 é a de que “o sentido é sempre irônico” (PM, 43).

⁸⁶ No curso entre 1953 e 1954, *O problema da fala*, Merleau-Ponty explicita seu viés de leitura tendo em vista a potência da expressiva da fala, vale dizer, da língua em uso. Segundo ele Saussure “colocava em questão a distinção massiva do signo e da significação que parece se impor ao se considerar apenas a língua instituída, mas que confunde na fala” (1968, p. 33).

⁸⁷ Ademais, na comunicação *Sobre a fenomenologia da linguagem* diz que deve haver uma “relação dialética” entre fenomenologia da fala e linguística (ciência objetiva da linguagem), de modo que o ponto de vista “subjetivo” envolva o “objetivo”; caso contrário, “a experiência da fala não teria nada então a nos ensinar sobre o ser da linguagem, ela não teria um alcance ontológico” (1960, p. 108).

7. Silêncio e sensibilidade

Como é preciso considerar que o *sentido languageiro* não aparece senão de um ponto de vista interno à própria linguagem, é apenas através dela que podemos perscrutá-la, uma vez que entre aquele que fala e a linguagem de que fala há uma relação estreita, tal é a reflexividade própria a linguagem, a qual se dá na forma da retomada pela fala, leitura, diálogo etc. Daí que o estudo da linguagem se liberta definitivamente de uma análise histórica objetiva, pois pressupõe este acesso pelo interior. Para além da linguagem-instrumento e da linguagem-objeto Merleau-Ponty procura ver a imbricação entre diacronia e sincronia num “‘presente vivo’, numa fala, variante de todas as falas que se disseram antes de mim, e também modelo para mim do que elas foram” (PM, 37). Na linguagem as noções de advento (*avènement*) e de acontecimento (*événement*)⁸⁸ estão atreladas a de gesto, assim como no capítulo sobre a fala da *Fenomenologia da Percepção*, mas tal gesto se realiza no sistema e depende deste, ele se faz num mundo que já é falado e precisa ser rearticulado (PM, 59-60)⁸⁹. Daí que não há um vazio de sentido, nem um sentido que sobrevém como algo positivo e isolável perante a circunstância do sistema. A pergunta sobre a “origem” da linguagem é pífia sob este ponto de vista⁹⁰. Já há sentido (assim como já há mundo e outrem) e o estudo do

⁸⁸ Tal compõe a tentativa de Merleau-Ponty, na década 1950, de compreender a novidade na história, sobre como um gesto expressivo irrompe de um fundo histórico e passa a significar no porvir. Seria preciso “admitir a ordem da cultura e do sentido como uma ordem original do *advento*, que não deve ser derivada daquela dos acontecimentos puros, se é que ela existe, nem tratado como o simples efeito de encontros extraordinários” (1960, p. 85). Mas é preciso também ponderar, pois a noção de *advento* não instaura um corte total na história, uma ruptura que explica o sentido exclusivamente pelo sobrevir do espírito: “A criação da cultura é sem eficácia se ela não encontra um veículo nas circunstâncias exteriores [...] O advento é uma promessa de acontecimento” (1960, pp. 85; 87).

⁸⁹ “O mistério da primeira fala não é maior que o mistério de toda expressão consumada” (PM, 61).

⁹⁰ Tentar pensar que houve *de fato* um início da linguagem, um momento em que ela foi descoberta ou inventada, prejudica a compreensão da potência característica da fala – a de que ela é sempre e em simultâneo um *praxis* e um *socius* –; para além disso, pode-se compreender que *de direito* não há uma origem da linguagem, apenas que ela revela sua ocorrência na dimensão significativa e intersubjetiva que faz o próprio homem. Benveniste, em *Da subjetividade na linguagem*, mostra como capacidade que um locutor tem de se definir como sujeito passa pelo outro, sendo que “eu não emprego *eu* a não ser dirigindo-me a alguém, que será na minha locução um *tu*” (1988, p. 286). Os indicadores dêiticos através do qual o falante se situa enquanto sujeito dum contexto – “isto, aqui, agora” – revelam sua dependência à estrutura linguística, sobre como a linguagem é a possibilidade da subjetividade, e não o contrário, de modo que a subjetividade provém de uma comunidade falante. “Muitas noções na linguística, e talvez mesmo na psicologia, aparecerão sob uma luz diferente se as restabelecemos no quadro do discurso, que é a língua enquanto assumida pelo homem que fala, e sob a condição de *intersubjetividade*, única que torna possível a comunicação linguística” (1988, p. 292). Benveniste, assim como Merleau-Ponty, encontram o caráter verdadeiro da linguagem. Sobre a “origem” desse aparato por meio do qual o sujeito toma consciência de si mesmo, a explicação que dá permite ilustrar o quanto esta é uma pseudo-questão. “A linguagem está na natureza do homem, que não a fabricou. Inclina-mos sempre para a imaginação ingênua de um período original, em que um homem completo descobriria um semelhante igualmente completo e entre eles, pouco a pouco, se elaboraria a linguagem. Isso é pura ficção. Não atingimos nunca o homem separado da linguagem e não o vemos nunca inventando-a. Não atingimos jamais o homem reduzido a si mesmo e procurando conceber a existência do outro. É um homem falando que encontramos no mundo, um homem falando com outro homem, e a linguagem ensina a própria definição do homem” (BENVENISTE, 1988, p. 284).

fenômeno – a fenomenologia – da linguagem, tal como aquele da percepção, deve partir desta totalidade, de um sentido que já reenvia ao sistema, que é dado enquanto sistema⁹¹. Daí que o sentido nesta fase da obra de Merleau-Ponty passe a ser compreendido como *indireto* e *inacabado*, pois o sistema não é positivo e perfaz-se na relação. A criação – e este é o maior mérito de Saussure segundo Merleau-Ponty – não precede ou confronta a necessidade, mas deve ser compreendida segundo esta dinâmica em que o novo emerge de um sistema diacrítico.

Retornando à questão sobre a origem da linguagem, incorre-se na preexistência de um campo de sentido que, no entanto, é *perceptivo*. Tal parece ser a primeira forma de manifestação da alteridade, forma elementar da qual não há nada aquém há se perscrutar, e que inaugura o sentido junto do vínculo intersubjetivo. Assim, “o princípio da comunicação estava já dado antes dela [língua] pelo fato de que o homem *percebe* outro homem no mundo” (PM, p. 60, grifo nosso). Há na percepção já a certeza da presença ao mesmo mundo, da coabitação e da coexistência, de modo que a linguagem não surge em um “nada de comunicação”, mas num “mundo sensível que já cessara de ser mundo privado” (PM, p. 60)⁹². Se a linguagem, portanto, repousa como uma das instituição da ordem intersubjetiva da vida contudo ela não é “secundária e derivada” em relação à natureza, como se fizesse parte de uma realidade exclusivamente humana e dela apartada. É esta linguagem que deve ser perscrutada aqui para pensar a intersubjetividade, sob pena de fazer dela uma comunicação formal e convencional que segue os modelos que lhe são posteriores. Não se trata, para tanto, de fundar a intersubjetividade, mas de ver o quanto a linguagem já se articula sobre este ambiente intersubjetivo que é o sensível. A relação a outrem, portanto começa pelo silêncio.

Merleau-Ponty salienta que a fala “nunca penetra inteiramente o ‘silêncio eterno’ da subjetividade privada. Agora ainda ela continua abaixo das falas, ela não cessa de envolvê-las [...]” (PM, p. 61). É salutar comparar esse texto com aquele da *Fenomenologia da Percepção* em que

⁹¹ A pergunta a respeito de *quem fala?* toma nova dimensão aqui. Se o próprio Merleau-Ponty considera, retrospectivamente, que na *Fenomenologia da Percepção* “o capítulo sobre o *cogito* não é ligado ao capítulo sobre a fala” (1964, p. 229), tal se deve à dificuldade em atrelar a subjetividade ao corpo. O fenômeno da encarnação não é total nesta obra, de modo que para alguém de todo ato e de toda fala subsista um fundo de silêncio, que é um Si que se toca antes do pensamento, da linguagem e do mundo. Entre *cogito* tácito e *cogito* verbal o abismo é intransponível, sendo este hiato que deve ser agora repensado com a fenomenologia da linguagem. Se o sentido passa a ser apreendido, por intermédio da linguagem, de modo sistemático, entre aquele que fala e aquele que escuta – ou entre leitor e autor – há como que uma comunidade de sentido, mas uma comunidade sem termos positivos.

⁹² Em nota escreve após esta citação: “Logos do mundo estático e logos”. Ao longo da filosofia de Merleau-Ponty entende-se que a questão não versa sobre a “anterioridade” – e que também nos estudos da década de 1950 não repousa como uma escolha de “primados” –, mas da “especificidade” de logos (1964, p. 224). Se o problema da linguagem não instaura uma ruptura, ele levaria ao menos à considerar a dinâmica de idealidade que se instaura no sensível em virtude da linguagem e da cultura. Em sua última obra Merleau-Ponty vai considerar explicitamente o pensamento como atrelado à linguagem; mesmo a relação pré-reflexiva de contato a si (o *cogito* tácito) repousa como um desdobramento deste logos proferido, não sendo, com efeito, mais prudente denominá-lo como “tácito”.

diz que “a linguagem pressupõe uma consciência da linguagem, um silêncio da consciência que envolve o mundo falante e onde as palavras primeiro recebem configuração e sentido” (Php, 462). Cremos que as “trevas individuais” às quais faz menção aqui (PM, p. 61) são o índice de um problema. Como veremos adiante, tal silêncio não é aquele do *cogito* tácito, mas um silêncio ele mesmo diacrítico e que possui uma espessura – a dinamicidade de um *campo* – em que há espaço para o outro penetrar. Cremos que a formulação até aqui contida, no final do capítulo sobre a experiência da expressão, apenas chama a atenção para um problema que será solucionado no quinto capítulo da obra – precisamente sobre o outro –, que nos é adequado abordar agora. Ali, por sua vez, ver-se-á como o próprio silêncio já é uma matriz do contato com outrem; na verdade, a sua mais fundamental.

Assim, Merleau-Ponty começa por abordar outrem na percepção. Aqui a interrogação sempre recomeça: *onde* está outrem? (PM, p. 185); como há outro *eu mesmo*? (p. 186); como há uma *outra visão exterior*? (p. 187); como vejo um outro *que vê*? (p. 187); como me *desdobro* e me *descentro*? (p. 188, grifos nossos).

É preciso entender como tais interrogações são conduzidas em virtude de um procedimento aporético próprio à abordagem da intersubjetividade – a saber, que outrem nunca pode ser apreendido *frontalmente*. A frontalidade da relação intersubjetiva instaura um paradoxo, tal como o vimos, ao postular que o outro é um outro “Eu” e, portanto, fazendo-o a partir da imagem de mim mesmo. Tratar-se-ia dum procedimento analógico ou projetivo, de modo que não é verdadeiramente o outro que se apreende por meio disso. Na percepção de outrem “o adversário nunca está totalmente localizado” (PM, p. 185); ele não habita um ponto preciso do espaço, assim como não está em seu rosto, suas mãos, sua voz e, com mais razão ainda, por *detrás* de seu corpo, uma vez que lá há apenas “trevas repletas de órgãos” (PM, p. 185-186). Tal dificuldade parece provir do paradigma clássico da subjetividade – com o qual Merleau-Ponty frequentemente se embate quando trata da questão do outro –, visto que se há uma tensão entre eu e outro, em princípio, tal é devido ao fato de que eu que possuo um corpo, que penso e que avisto outro corpo, só posso concebê-lo como uma “réplica”, um “duplo errante” de mim mesmo; mas, verdade seja dita, tal concepção guarda o princípio do eu, da individualidade da experiência, de modo que outrem encontra-se à margem de meu mundo, ele é esvaziado de todo “interior”, já que sou “co-extensivo a tudo que posso ver, ouvir, compreender ou fingir” (PM, p. 187) e que tal onnipresença faz com que a questão sobre “onde” estaria outrem perca seu sentido. Dessa maneira, é capital que “todo outro seja um outro eu mesmo” (PM, p. 186), se minha consciência vai até o fim do mundo e é coextensiva ao universo. No entanto isto não traz solução alguma ao problema, uma vez que

se trata da percepção de um outro que, por definição, não sou eu – de modo que é preciso, como salienta Merleau-Ponty, “chegar à oposição”.

Vejamos os problemas aí implicados. É preciso prestar reconhecimento a este “outro eu mesmo” (*alter Ego*), este outro “feito de minha substância” e que, ao mesmo tempo, “não sou eu”. O problema colocado, portanto, provém do fato de se partir do *cogito*. Tal ponto de partida é aquele dum sujeito para o qual toda alteridade se dá sob a forma de ob-jeto, como algo que está adiante – num esquema *frontal*, por conseguinte. Na medida em que Merleau-Ponty se pergunta como o *eu penso* “poderia emigrar para fora de mim, uma vez que é eu”, dando já os termos com que o problema deve ser resolvido, uma tal relação frontal somente pode ser mediada e resolvida por um ato de pensamento. Recorde-se o texto da *Segunda Meditação Metafísica* em que Descartes trava contato com um comportamento alheio.

[...] se acaso já não percebesse da janela homens transitando na rua. Segundo o uso, tanto quanto para a cera, digo que vejo eles mesmos. Mas, que vejo, além de chapéus e de trajes, sob os quais podem se esconder autômatos? Julgo, porém, que são homens de verdade. É, assim, que o que acreditava ver pelos olhos, só compreendo pela faculdade de julgar que está em minha mente. (DESCARTES, 2004, p. 53)

Não se percebem “homens” imediatamente por meio dessa relação, senão objetos aos quais, pelo julgamento, confere-se o estatuto de outros homens. Husserl, por sua vez, empreende o projeto de uma constituição da objetividade do mundo que não é amparada apenas pelo pensamento, porquanto enceta nela mesma a presença de outrem. Outros eu, como *alter Ego*, “não são simples representações e objetos representados em mim” (HUSSERL, 1953, § 42, p. 75) e devem ser possíveis na experiência que faço de mim mesmo, a qual encerra sobretudo a percepção do corpo próprio. Em primeiro lugar Husserl procede a uma redução específica, a fim de delimitar um espaço ou esfera da “propriedade” do eu (1953, §44). Assim, são abstraídos todos os elementos que não fazem parte dessa esfera, os elementos não próprios ou alheios, tal como outras vidas pessoais, a cultura e todas as características que levam a outros sujeitos. Já que se trata de “constituir” o fenômeno de outras subjetividades é preciso passar por esta outra redução para não tomar como constituído qualquer dado prévio. Mas, conforme aponta Husserl, é nesta esfera de propriedade que uma visada do outro pode se realizar e que a consciência trava contato com um *alter Ego*.

Para a constituição do outro é preciso, após a abstração que retira todo conteúdo alheio da investigação, conservar o estilo intuitivo pelo qual um mundo, “natureza pura e simples” (1953, p.

80) e, doravante, outros “eus” serão possíveis. A descrição, desse modo, parte dos predicados atinentes à esfera de propriedade

Atendo-se ao *ego* transcendental e último, e à universalidade do que é constituído nele, encontra-se, pertencendo *de uma maneira imediata ao ego*, a divisão de todo seu campo transcendental da experiência na esfera “que lhe pertence” – ali compreendida a camada coerente de sua experiência do mundo, reduzida à “propriedade” (da qual tudo o que lhe é estranho foi separado) – e na esfera disto que lhe é estranho. Não obstante, toda *consciência de* o que lhe é estranho, cada um de seus modos de apresentação pertencem à primeira esfera [...] no interior e no meio de suas propriedades o *ego* constitui o mundo objetivo, como a universalidade do ser que é estranho ao *ego* e, em primeiro lugar, o ser do *alter-ego*. (HUSSERL, 1953, §45, p. 83-84).

Assim o outro, em sua alteridade mesma, jamais é apresentado mas apenas a-presentado. A preocupação maior de Husserl, portanto, versa sobre uma constituição intersubjetiva da experiência, sobre a garantia da objetividade da experiência de um mesmo mundo. Quanto à experiência do outro nele mesmo, ela jamais será possível na medida em que ele é constituído a partir do ego, mas pelo “fenômeno de acoplamento”, como explica mais à frente Husserl, por uma “associação” a partir do corpo próprio e de seus atributos ocorre a percepção do outro. Há experiência de uma *unidade de semelhança* (1953, § 51, p. 95) entre ego e *alter ego*, embora o outro nunca me esteja presente como eu a mim próprio, que tal percepção seja a percepção de um não-percebido ou uma “apresentação apresentativa”⁹³. “Admitir que é em mim que os outros se constituem enquanto outros é o único meio de compreender que eles pudessem ter para mim o sentido e o valor de existências e de existências determinadas” (1953, § 56, p. 109).

Merleau-Ponty, por sua vez, faz uma invectiva já na formulação do problema husserliano: “a posição do outro como outro eu mesmo não é possível se é *a consciência* que deve efetuar-la” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 117). Ter consciência é constituir, de modo que se é preciso ter consciência e, com isso, constituir outrem, tal se dá sob pena de constituí-lo como constituinte de mim mesmo⁹⁴. A fim de não permanecer neste paradoxo que não pode ser superado, Husserl tentaria compreender o *alter Ego* através do que chama “transgressão intencional”. Há, na percepção de uma conduta alheias e dos outros corpos, uma violação no sentido intencional deste

⁹³ “Pelo fato mesmo da apresentação e de sua unidade necessária com a apresentação que a acompanha (graças à qual somente o outro e seu *ego* concreto podem, em geral, existir para mim) a *identidade* de minha natureza primordial e da natureza representada pelos outros é *estabelecida*” (1953, §55, p. 105).

⁹⁴ “A questão seguinte se coloca necessariamente – como pode ser que meu Ego, no interior de seu próprio ser possa, de alguma maneira, constituir ‘o outro’ ‘justamente como lhe sendo estranho’, ou seja, conferir a ele um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do ‘eu próprio’ concreto que o constitui. Isso concerne, de imediato, a não importa qual *alter-ego*, mas em seguida à tudo o que, por seu sentido existencial, implica um *alter-ego*; em suma, o mundo objetivo, no sentido pleno do termo” (HUSSERL, 1953, §44, p. 78-79).

fenômeno, de modo que os polos se confundem; “eu sou investido por eles quando acreditava investi-los e vejo se desenhar no espaço uma figura que desperta e convoca as possibilidades de meu próprio corpo como se se tratasse de gestos ou de comportamentos meus” (1960, p. 118). Essa transgressão seria uma característica frutífera para se abordar a relação com outrem, ao contrário de se tomar o ponto de partida do *cogito* e da esfera de propriedade e, por meio deles, ir à subjetividade alheia. No texto de *A prosa do mundo*, este parece ser o vínculo intencional e reversível que se encontra imediatamente no fenômeno do outro.

Ao procurar entender esta experiência elementar e paradoxal em termos de percepção Merleau-Ponty prepara um possível ensejo de solução, justamente através da reversibilidade que faz o paradoxo da relação: o olhar que eu dirijo às coisas e aos seres que até então considerava como réplicas de mim mesmo, tem em sua estrutura uma dimensão de sensibilidade e passividade, assim como quando “o cego tateia os objetos com seu bastão, algum o toma pelo outro lado”⁹⁵, vale dizer, toca o bastão assim como, agora com o olhar, o visível toca a mim mesmo. Neste momento se inverte o tom de i) “um outro eu mesmo” (PM, p. 186) para o fato de que ii) “há um eu que é outro” (PM, p. 187) e que usurpa minha centralidade – minha coextensibilidade – ao mundo, já que a a partir de agora não apenas penso, olho ou “tateio”, mas sou sentido e sinto que me sentem. Sou doravante destituído de “minha posição central”. Este parágrafo principal e problemático, portanto, termina com tal modificação na posição clássica e considerada insuficiente; com uma inversão entre um sujeito que percebe o outro e então passa a ser ele mesmo percebido. Haveria, para tanto, uma percepção feita de alhures, que toma forma numa verdadeira alteridade; verdadeiramente um outro assento no espetáculo do mundo, sendo que é preciso entender bem como é possível que eu veja “alguma coisa que se põe a ver”.

Há já um ensejo de resposta para a questão da intersubjetividade, ainda neste primeiro momento descritivo e sobremaneira paradoxal, quando Merleau-Ponty nota que eu e outro são como “dois círculos *quase* concêntricos e que apenas se distinguem por um leve e misterioso deslocamento” (PM, p. 186). Se a apreensão imediata de outrem revela um impossibilidade de

⁹⁵ Esta metáfora, como bem notou Bonan, parece ter sido tomada da *Dióptrica*, com a “intenção de tentar aproximar o mecanismo da visão de maneira analítica” (2002, p. 40). Reproduzimos aqui dois trechos da obra de Descartes citados no livro de Bonan: “Ora não havendo aqui outra forma de falar da luz senão para explicar como seus raios entram no olho e como eles podem se desviar pelos diversos corpos que encontram, não há necessidade de que eu empreende dizer na verdade qual é sua natureza, e creio que bastará que eu me sirva de duas ou três comparações” (Oeuvres, AT, VI, p. 83); “o senhor sabe que a ação, com a qual se move um dos lados de um bastão, deve passar assim em um instante até o outro e que deveria ali passar do mesmo modo, ainda que houvesse mais distância do que há, desde a terra até os céus” (p. 84).

coincidência, já que ele é para mim, mas enquanto outro, tudo repousa em compreender este “misterioso deslocamento” para o qual aponta Merleau-Ponty.

Ocorre uma complicação com a abordagem clássica ou subjetivista do outro, de modo que nela se é sempre *para mim* que as coisas passam a ser falantes e pensantes, uma vez que tratam-se de *coisas* enquanto que “eu sou eu” (PM, p. 186), vale dizer, eu sou sujeito. É preciso então superar o modelo clássico que é aquele da *frontalidade*, para que outrem não figure de forma reificada – ele jamais poderia aparecer “diante de nós; o que está diante de nós é objeto” (PM, p. 187-188). Há que compreender o problema de outra maneira que como relação entre sujeito e objeto; assim como também abdicar dele enquanto relação entre sujeitos opostos – puros espíritos – já que é “inconcebível que eu tente abordar outrem de face” (PM, p. 186). Entendamos, outrem não está diante de mim, ele não é ob-jeto, mas apreendido *lateralmente*. Na descrição direta, como o vimos, não lidamos com um objeto ou uma pura consciência, mas com a experiência de um outro olhar, vale dizer, com a experiência de uma “outra” experiência, uma experiência alheia. Daí que tal vínculo imediato, ainda não elevado à tese filosófica, já manifesta uma “estranha filiação” que deve ser abordada como tal antes de que coloquemos ali a separação entre sujeitos isolados. A experiência que é preciso abordar segundo Merleau-Ponty, é a do descentramento e do desdobramento do meu próprio eu, já que “o mistério do outro não é diferente do mistério de mim mesmo” (PM, p. 188).

Se na relação não sou consciência, mas um corpo que percebe o mundo e os outros, compreender-se é já compreender a relação de parentesco que possuo com eles. Noutras palavras, pela filosofia do corpo é possível notar como compreender-se é a um só tempo compreender esta abertura à alteridade. O sujeito de percepção, sujeito opaco e que frequenta desde já o mundo possui uma condição paradoxal: sua “propriedade fundamental”, vale dizer, o *sentir* e o *se sentir*, tem que ser difundida. Ela não pode repousar como algo interior ao sujeito, uma operação intelectual; pelo contrário, ela faz par com aquilo mesmo que é sentido – aqui, pelo olhar, na figura do corpo alheio –, de modo que Merleau-Ponty descobre uma relação basilar entre o individual e o geral. O que me faz “único”, escreve o filósofo, é também o que torna possível a alteridade, porquanto esta propriedade fundamental é a de um *campo*. Se antes dissera que eu e outrem somos círculos quase-concêntricos, agora é possível qualificar melhor tal afirmação: somos campos, campos de experiência. Tudo o que possui sentido e que pode “valer como ser” só o pode ao se revelar em meu campo, ao figurar na experiência. Meu campo é também “o meio universal do ser” (PM, p. 189) ele é o lugar do *encontro* imediato entre um particular e um universal. A relação do “meu” é com o “campo” e não com minha consciência, e a propriedade, portanto, possui também

o caráter da desapropriação, uma vez que na perspectiva do campo a experiência se generaliza e é partilhada.

Ora, tal relação já o fora atestada pelo fenômeno da linguagem e pela teoria da expressão esboçada nos capítulos precedentes da *Prosa do Mundo*, de modo que agora tais elementos parecem ganhar estatuto ontológico e capacidade para se pensar uma relação intersubjetiva outramente que à maneira clássica. A fala, que nada mais é do que a linguagem em sua *praxis*, vale dizer, o sentido – na história diacrônica e no sistema linguístico sincrônico – em convergência temporal através de um presente, faz esse acordo entre o universal – sedimentado – e o particular – a retomada. No momento expressivo da fala ocorre a comensurabilidade de sentido entre sistemas diacríticos, assim como no *campo de experiência* ocorre a comensurabilidade entre múltiplas perspectivas. E “tudo o que é verdadeiro é meu, mas também tudo o que é meu é verdadeiro e reivindica como seu testemunho não apenas eu próprio no que possuo de limitado, mas ainda um outro X” (PM, p. 188). Doravante é preciso entender essa “reivindicação” que se faz no bojo da própria experiência, a qual agora possuiria em si mesma o caráter fundamental da intersubjetividade.

Observo este homem imóvel dormindo e que subitamente desperta. Ele abre os olhos, faz um gesto em direção ao seu chapéu caído ao seu lado e o toma para se garantir contra o sol. O que finalmente me convence que meu sol é também o dele, que ele o vê e o sente como eu, e que enfim somos dois a perceber o mundo é precisamente isto que, à primeira vista, me impede de conceber outrem: a saber, que seu corpo faz parte de meus objetos, que ele é um deles, que ele figura em meu mundo. Quando o homem adormecido entre meus objetos começa a lhes dirigir gestos, a usá-los, eu não posso duvidar por um instante que o mundo ao qual ele se dirige seja verdadeiramente o mesmo que eu percebo. *Se ele percebe alguma coisa*, será bem meu próprio mundo uma vez que ele nasce nele. (PM, p. 189)

Em primeiro lugar é patente como a primeira relação com outrem se dá pela percepção, por conseguinte, através do corpo. É a um corpo que se abre o contato, pela observação imediata. Contudo tal não é o bastante para assegurar a estrutura intersubjetiva do mundo. Para tanto é necessário o desenlace da experiência, de forma que se é i) um corpo que primeiramente apreendo, não se trata de um corpo-objeto, mas de uma ii) conduta, um comportamento, um gesto, uma

expressão (proteger-se do calor do sol)⁹⁶. Haveria, conforme o final da citação, como atestar o nascimento de outrem no campo desta experiência⁹⁷.

Mas, ainda insurge a questão, *onde* estaria a percepção do outro? Se suponho que ela toma forma em meu campo, ainda não se trata duma percepção minha e cabe perguntar como isso é possível. Já vimos que “outrem não está nas coisas, não está em seu corpo e não é eu” (PM, p. 189-190), ele não está alocado nem no em-si, nem no para-si – que seria eu mesmo. Mas trata-se efetivamente de opor esta alteridade à minha subjetividade como esfera do para-si? Tornou-se manifesto como Merleau-Ponty procura, desde a *Fenomenologia da Percepção*, percorrer um caminho diverso ao da subjetividade clássica. O *cogito* tácito, com seus direitos e sobretudo limites, não era o início da filosofia, mas o mundo. A abordagem do outro, nesta descrição do mundo percebido, partia do corpo e não do pensamento – da “percepção de” e não do “pensamento de” como fundantes da relação. Igualmente já se descartara a abordagem husserliana, em *Meditações Cartesianas*, quando este propôs que o *corpo do outro* é o seu primeiro aspecto fenomenal apreendido. Mas tal se consumava a partir daquela “segunda redução” à esfera de propriedade, sendo que o outro mesmo ou o *alter* ego não poderia se “presentar” de forma direta, mas apenas se “a-presentar” já que o contato é possível a partir do que me é próprio. Merleau-Ponty, por sua vez, busca em *A prosa do mundo* notar como a relação intersubjetiva é principiada pelo “mistério de outrem”. Mas – e tudo depende disto –, tal declaração não dará ensejo ao irracionalismo, visto que o autor acrescenta que este aspecto enigmático “não é diferente que o mistério de mim mesmo” (PM, p. 188), de modo que é lícito repetir a pergunta: O eu que é polo da relação é verdadeiramente um “para-si”? Parece que não.

Se “reconheço meus próprios paradoxos” (PM, p. 188) compreendo desde logo que a propriedade fundamental de minha experiência, como dissemos, o *sentir*, revela-se como um mecanismo paradoxal: ele é a um só tempo ativo e passivo, uma abertura à alteridade no bojo do próprio sujeito, de modo que nesta experiência primordial tratamos sempre e de forma paradoxal com um *sensível* que é também *senciente*, um *percebido-percipiente* e, nos últimos escritos, um

⁹⁶ A partir disso acreditamos então que haveria um teor de “conclusão” quando se passa à questão do caráter intersubjetivo de *toda* experiência – vide o *locus* destinado a tratar de tal tema na economia das obras *Fenomenologia da percepção* e *A prosa do mundo* –, tanto quanto uma maneira de se ler “retrospectivamente” o texto de Merleau-Ponty. “Há em Merleau-Ponty um envolvimento mútuo do fenômeno da linguagem e da intersubjetividade. Esta se manifesta no plano da percepção, independentemente de toda fala; ao mesmo tempo ela forma o meio no qual as falas vão se produzir. Mas essa produção, por sua vez, abre um universo com o qual a preeminência da relação eu-outro sobre um ponto de vista puramente egológico é levada ao seu limite. É com *A prosa do Mundo* que essa situação pode ser apreendida mais vivamente” (THIERRY, 1987, p. 78).

⁹⁷ O outro “nasce” em meu próprio mundo. Aqui há já as duas dimensões que serão trabalhadas em *O filósofo e Sua sombra*. Uma dimensão de “generalidade primordial”, anterior à eu e outrem e a partir da qual eles juntos se constituem – nascem – e outra atinente ao sistema “eu-os outros” (PH.O., p.220), à intersubjetividade propriamente dita.

visível-vidente. Tratar-se-ia, portanto, de uma alteridade interna ao sujeito. Se tal nomenclatura ainda pode ser utilizada aqui, pois antes que “sujeito” o corpo é como que uma abertura carnal ao mundo e a outrem (PM, p. 193), um campo de experiência, tal sujeito carrega consigo a possibilidade de que hajam *outras percepções*. É em meu campo que surgem outrem e sua experiência, uma vez que “este lugar ao menos está preparado para ele desde que eu comecei a perceber” (PM, p. 190). A “relação corporal ao mundo” que se inicia na percepção já inaugura uma distância “ínfima” entre aquele que percebe e o ser, na qual outras percepções podem surgir. Deste modo, se outrem nunca é apreendido no face a face, por outro lado quando “no interior do meu mundo se esboça um gesto parecido com o meu” a experiência que ali se desenha é acessível a múltiplos. Outrem, nesta condição, só pode ser apreendido de forma *lateral*, “é por trás que ele desliza em minha percepção”, visto que ele “não está em lugar nenhum no ser” (PM, p. 190), vale dizer, ele não habita um local fixo a título de objeto percebido – pois é verdadeiramente um “outro”⁹⁸. Tal título só pode lhe ser conferido na medida em que ele é expressivo; que, como dito, ele surge de um gesto, como o do homem que visa alcançar seu chapéu. Uma vez que ele não é um puro espírito, mas algo que se põe a perceber – e não apenas ser percebido – em meu campo de experiência, seu gesto traça um elo de comunicação diretamente entre nós.

entre este sol que *me* queima, que faz piscar *meus* olhos, entre esta fronte consumada, e o gesto que *lá* de longe traz remédio à minha fadiga, entre esta fronte consumada lá e o gesto de proteção que chama de minha parte, um laço é atado sem que eu tenha necessidade de decidir nada [...] é preciso responder, em última análise, que é porque nem o corpo do outro, nem os objetos que ele visa jamais foram objetos para mim, que eles são interiores a meu campo e a meu mundo, que eles são de imediato variantes desta relação fundamental (mesmo das coisas digo que uma ‘olha’ para a outra ou lhe ‘dá as costas’). (PM, p. 190-191)

Ambos sofremos a mesma “mordida do mundo” e um vínculo inexorável se instaura neste exato momento da percepção e da expressão, de modo que sou arrancado de mim mesmo pela experiência alheia. Há no fenômeno do outro a já comentada “transgressão intencional” (MERLEAU-PONTY, 1960 p. 120) que põe em cheque a liberdade do eu; neste momento a intenção do outro se impõe e é com uma passividade essencial a meu campo que se contamina o sentido – “o espetáculo me convida a se tornar o espectador adequado” (1960, p. 118). A intersubjetividade aqui não é deliberada e não passa pelo crivo duma consciência, “não é preciso decidir nada”. O elo que nos une, por conseguinte, não é tético ou judicativo. Ele não passa por nenhuma operação intelectual, senão começaria por impor uma distância e uma

⁹⁸ Haveria um caráter “atópico” do outro, conforme Bonan (2002, p. 49), nesta tentativa de concebê-los como campos.

incomensurabilidade de direito a toda experiência. Ao contrário, o que fica claro nestas páginas é que *a experiência não é da ordem do entendimento, mas do sentir*.

Se outrem “adere ao meu corpo como a túnica de Nessus”, não há escapatória para o poder que ele exerce, de modo que o mundo já não é representação minha, “mas para tudo o que, nele, faz sinal para ele” (PM, p. 190-191). O *sentir* não pertence a um sujeito, como propriedade subjetiva inalienável, mas ao próprio mundo. Enquanto alteridade a si, através do sensível, há como pensar a alteridade do outro, já que agora toda percepção encerra este dado do alheio. De fato, Merleau-Ponty parece substituir aos poucos o termo “percepção” por “sentir”, o que julgamos já indicar uma pretendida reforma com relação ao vocabulário moderno. Pois o termo percepção possuiria a dificuldade de magnetizar o sentido para o campo de uma “filosofia da consciência”, sub-repticiamente se aproximando da “intuição”, que tem como estrutura a apresentação plena e apodítica do percebido. Com o diacrítico vemos a passagem a uma estrutura negativa de apresentação do sentido, demandando a consideração do sistema antes que dum dado positivo, a qual congrega a um só tempo o mundo percebido e o mundo da expressão, ambos sob esta nova terminologia do *sentir* – ambos, enquanto tais, como relevos de um mesmo mundo *sensível*. Ao contrário duma universalidade abstrata ou presumida, que guarda sempre a possibilidade do solipsismo, do sujeito tomar-se em individualidade, há portanto “uma universalidade do sentir” (PM, p. 191). É esta passagem, desta vez ao *sensível*, que queremos explicitar para enfim dar o tom inicial das últimas teses de Merleau-Ponty sobre a intersubjetividade.

Mas antes é necessário passar pelos avanços que tal concepção, desde já como vimos ontológica e que deverá ser melhor seguida à frente, fornece para a análise do diálogo e da intersubjetividade na linguagem.

8. Linguagem e intersubjetividade

Como acontece com o aspecto silencioso e perceptivo da intersubjetividade, é preciso pensar o diálogo como uma experiência, na qual a significação não pode ser estabelecida unilateralmente, mas construída a dois. Pois há o problema de saber como as palavras de outrem podem penetrar nosso silêncio, na medida em que não passam de gestos e não é verdadeiramente a mim que o outro fala. Com relação à significação, torna-se difícil pensar como poderia haver, através da fala alheia, meio de acessar algum pensamento para além daqueles que já possuo, vale dizer, “como podemos encontrar nestes espetáculos outra coisa que o que ali já colocamos” (PM,

p. 193). Mas, como acontece com a relação baseada na percepção, estes são enunciados errôneos para se colocar o problema de outrem no diálogo. “Aqui e ali a solução é mesma”, aponta Merleau-Ponty, de modo que aquilo que foi dito sobre o sentir, sobre como ele é uma ação que se generaliza, que carrega em si mesma a dimensão da passividade e da “sincronização” com o outro através do corpo, permite compreender como na experiência do diálogo as significações são como os gestos, vale dizer, tocam-se uns aos outros e se tornam “transferíveis”. Na conversa “invadimos um sobre o outro enquanto pertencemos ao mesmo mundo cultural e primeiro a mesma língua” (PM, p. 194), assim como na percepção pertencemos ao mesmo mundo sensível. O uso “geral” da linguagem pressupõe esta linguagem em estado nascente, a qual já revela junto com o locutor um interlocutor, um *socius* indistinto de toda linguagem – mesmo na fala interna –, de modo que a língua comum se assemelha já à “corporeidade anônima que partilho com outros organismos”. É aqui que a estrutura total e comum do mundo se explicita, de modo que a sua faceta linguageira permitiria compreender como pode haver uma “verdade” em âmbito intersubjetivo. Abre-se por meio dela “um espaço antropológico ou cultural” (PM p. 195).

A ideia de campo recebe aqui, com a linguagem, uma aprofundamento que permite, para além do “gesto de expressão” que já indicava a existência e relação entre termos, minha experiência e a do outro no mesmo campo, pensar agora “até os próprios termos destas relações”. Pois a fala veicula uma significação que é fruto das relações que os falantes entretêm com a língua e não duma interioridade insondável, de modo que “não há mais diferença entre o singular e o sentido” (PM, p. 195). Isso é possível na medida em que o sujeito falante, ao contrário do sujeito pensante – o qual agora se funda naquele –, é uma atividade imbuída de passividade, um vínculo intencional indissolúvel que denominamos de fala. Além deste vínculo que faz com que ele esteja inteiramente fora de si ao falar, conectado ao outro, e que seja a mesma coisa *falar a* e *ser falado a*⁹⁹, tal é garantida pela dinâmica interna ao sentido na fala, advinda sobretudo da concepção saussureana do signo linguístico. Tal sentido, “sobre o qual as significações serão erguidas” (PM, p. 44), é revelado, na linguagem viva, como diacrítico. Tal concepção, segundo Merleau-Ponty, dá o passo que permite descobrir este sentido mais elementar e transferível, enquanto sentido sistemático, “definindo os signos não como representantes de certa significações, mas como meios de diferenciações da cadeia verbal e da fala, como ‘entidades opositivas, relativas e negativas’” (PM, p. 45). Antes que objetos de sentido, significações, é preciso falar então de um “supra-

⁹⁹ “[...] quando falo a outrem e o escuto, o que eu compreendo vem se inserir nos intervalos do que digo, minha fala é recortada lateralmente por aquela do outro, eu me escuto nele e ele fala em mim, é aqui a mesma coisa *to speak to* e *to be spoken to*” (PM, p. 197).

objetivo” na fala, de um “supra-sentido”, que junto da ideia de campo permitem uma nova concepção da universalidade – e da intersubjetividade¹⁰⁰.

Se esta “fala é como outrem em geral, inapreensível, intematizável” (PM, p. 195), é porque como partícipe da comunidade linguística ele não pode figurar como um objeto – ele está por trás, indiretamente sendo apreendido pela configuração que contribui em outorgar sobre o campo, vale dizer, sobre o “mundo” através da linguagem. O campo é já este espaço intersubjetivo, no qual a experiência é compartilhada, porquanto outrem é também um centro de ação – de gesto e de fala – que faz com que o campo tenha tal aspecto distintivo. Pela fenomenologia da fala e pela ideia de campo Merleau-Ponty procura demonstrar como a relação com outrem não apenas se baseia numa “comunidade de *ser*”, mas sobretudo é uma “comunidade de *fazer*” (PM, p. 195). Assim, é investigando a fala em estado nascente, tornada possível através daquela ideia de uma *linguagem operante* que revela o funcionamento mais originário da linguagem, não apenas na arte ou na história em sua conjuntura, mas em toda fala em particular, que se revela uma dimensão fundamental de experiência partilhada que permite escapar aos dilemas do solipsismo e da filosofia da consciência¹⁰¹. Todo o uso da fala pressupõe um *outro*, não à título de sujeito insular, mas como subjetividade que toma corpo na instituição languageira, neste espaço de sentido que é, antes de tudo, diacrítico. A intersubjetividade a partir daí constrói-se como relação entre dois termos *negativos*, ou melhor, *co-dependentes*, de modo que outrem é ali apreendido *lateralmente* na medida em que mais colabora com a experiência do que se resume a ela, do que possui um lugar positivo e frontal. Pode-se dizer que há, de fato, um intersujeito nesta teoria de Merleau-Ponty, através da generalização do sentir em suas mais variadas formas, em que a “universalidade do sentir” se torna com a fala “universalidade reconhecida” (PM, p. 197).

A passagem pelo diacrítico e pela ideia de campo é elementar, pois se ainda na *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty notava como “duas temporalidades não se excluem como duas consciências” (Php, p. 495) aqui, por sua vez, “um campo não exclui um outro campo como um ato de consciência absoluta, por exemplo uma decisão, exclui dele outro” (PM, p. 191). Mas aqui, como alhures, trata-se de não pensar a intersubjetividade como uma estrutura de relação entre subjetividades que demanda por um terceiro termo, por uma mediação. Deve-se perguntar, portanto, se a linguagem faria a aqui o papel de terceiro termo. Cremos que não, e se “a fala realiza

¹⁰⁰ Merleau-Ponty realiza com esta transposição da centralidade do sujeito para a estrutura de campo uma “espécie de nova revolução copernicana na qual o caráter central do sujeito é a partir de agora atribuído à estrutura intersubjetiva do mundo” (BONAN, 2002, p. 51).

¹⁰¹ “[...] é bem a fala e não a língua que visa outrem como comportamento, não como ‘psiquismo’ [...] é bem ela que constitui *diante* de mim como significação e sujeito de significação, um meio de comunicação, um sistema diacrítico intersubjetivo que é a língua no presente” (1964, p. 229).

o impossível acordo das duas totalidades rivais”, do individual e do universal, tal não se dá porque ela nos faz “encontrar algum espírito único do qual participaríamos” (PM, p 202), de modo que insurge aqui a questão a respeito desse “universal” – tornado possível pela ideia do diacrítico – e sobre como pode haver relação com uma alteridade propriamente dita – com uma *diferença*.

Merleau-Ponty explica que não é preciso que a intersubjetividade seja o acordo pontual entre sujeitos. É preciso que se faça uma nova ideia da racionalidade, que ela mesma seja alargada a fim de desdobrar a raiz que a torna possível e a condição derivada dos princípios e noções com os quais trabalha. Tal racionalidade, como “o acordo dos espíritos”, depende apenas de que a) “toda experiência comporte pontos de acionamento para todas as ideias”, ou seja, que as ideias e o inteligível tenham sua origem na experiência e no sensível, e de que b) “as ‘ideias’ tenham uma configuração” (PM, p. 198-199), que elas tenham uma estrutura diacrítica, uma dimensão de cristalização que lhes dá a aparência de perenidade bem como a possibilidade da articulação e da mudança, que sejam tomadas nesta dupla-égide do presente diacrítico, ao contrário da atemporalidade do conceito¹⁰². Contra tal noção imperecível – o conceito – basta levar ao limite a investigação da experiência, a fenomenologia, e assim pensar como há uma coesão nessa experiência; mas, é preciso salientar, uma coesão sem conceito. Para tanto, Merleau-Ponty diz que esta “dupla postulação”, em *a* e *b*, “é aquela de um *mundo*” (PM, p. 199), mas a de um mundo que não é feito de coisas ou significações fechadas numa definição, no qual a intersubjetividade só poderia ser o acordo pontual entre dois sujeitos em vista do conceito, o que faria com que ambos fossem apenas um – numa notável neutralização de toda alteridade.

Nesta relação não teríamos contato com uma verdade por adequação, fruto do acordo entre um puro espírito e o objeto, mas com uma verdade “por transparência” (PM, p. 184), como Merleau-Ponty chamava a atenção no início de seu capítulo, que é uma verdade por frequentação do mesmo mundo, dum inter-mundo do qual o estofo ontológico é partilhado pelos sujeitos ali situados ou encarnados. Uma verdade que demanda pelo “recorte” e pela “retomada”; uma verdade que é então sempre intersubjetiva¹⁰³.

Se, por vias disso, não se opõe totalmente a universalidade do sentir àquela de um *mundo cultural* – universalidade “quase invisível” –, enquanto este não é mais um acordo do sentido com

¹⁰² “O fundamento da verdade não está fora do tempo, ele está na abertura de cada momento do conhecimento àqueles que o retomarão e o transformarão em seu sentido. O que nós chamamos fala não é nada de diferente que esta antecipação e esta retomada, este tocar à distância, que não saberiam se conceber a si próprios em termos de contemplação; esta profunda convivência do tempo consigo mesmo” (PM, p. 200).

¹⁰³ “As páginas conclusivas do capítulo V da *Prosa do mundo* mostrarão como a intersubjetividade melhor compreendida, serve por sua vez, de paradigma ou de esquema de inteligibilidade para esta concepção nova da fala e através dela da verdade” (BONAN, 2002, p.31).

o algoritmo, isto é devido a que a linguagem apenas traz à tona, “diferencia” e “conquista”, significações que “erram no horizonte do mundo sensível” (PM, p. 199)¹⁰⁴. Com outrem não poderia ser diferente, se o abordamos agora pelo diálogo, mediante um horizonte cultural e com vistas na idealidade de seu “pensamento”, na linguagem que ele entretém mesmo no solilóquio, já que “a percepção de um verdadeiro *alter* ego supõe que seu discurso, no momento em que ele se entrincheira de nós e ameaça se tornar não-sentido, tenha o poder de nos refazer à sua imagem e de nos abrir a um outro sentido” (PM, p. 199). Há como, pela fala, abrir-se à novas significações e abrir-se à alteridade propriamente dita¹⁰⁵.

A ontologia do objeto, na qual a figura do outro só pode aparecer de modo conflituoso, deve dar lugar à ontologia do sensível. O sensível, como começamos a compreender pelo exame da linguagem, é o lugar onde o sentido se manifesta de forma *indireta*, mediante a articulação que possui com o todo e que o imbuí de dimensões de latência, ausência e intervalo. Com a estrutura diacrítica do sentido é possível falar que um signo significa justamente pela relação que possui com outros signos; que ele significa algo justamente por não significar outra coisa. No limite a apreensão do sentido, portanto, não se dá na forma duma *presença* plena já que ela é a apreensão duma configuração de relações, de um sentido junto de outros numa estrutura diacrítica. Daí que que toda relação com um sentido passa a ser *negativa* e a intersubjetividade vai se construir tendo em vista essa *lateralidade* do sentido do outro. Agora, com a investigação do aspecto sensível do Ser bruto, a partir do qual todo a experiência de sentido surge, seja perceptiva ou languageira, será preciso compreender afinal qual é o correto estatuto de outrem aí e qual a disposição da relação intersubjetiva nesse âmbito.

¹⁰⁴ “Neste momento alguma coisa foi fundada em significação, uma experiência foi transformada em seu sentido, tornou-se verdade. A verdade é um outro nome da sedimentação, que é ela mesma a presença de todos os presentes no nosso” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 120).

¹⁰⁵ Há uma “violência da fala” (PM, p. 195) que, ao contrário da alternativa entre o vínculo pré-pessoal e a luta das consciências articuladas na *Fenomenologia da percepção*, permite a passagem ao verdadeiramente novo. Para Dupond “se uma violência é então inerente à comunidade do fazer ou à instituição, essa violência não surge na fratura do nada e do ser ou do *cogito* e da existência generalizada; ela se estabelece no desvio que separa e une, pela dialética da instituição, o sentido e o não-sentido, o singular e o universal. A violência está sem dúvida primeiro no círculo mortal da cultura tácita, que neutraliza pela repetição a potência interrogativa da expressão; a violência está também, ao contrário, na desestabilização da cultura tácita pela expressão nova, a fala falante, que desestabiliza o adquirido da cultura sem a garantia de fundar de novo ou de instituir nosso ser no mundo [...] uma violência é então inerente ao movimento da instituição, assim como o parricídio é sem dúvida a ‘forma nobre da memória’” (DUPOND, 2004, p. 90).

9. Intersubjetividade e intercorporeidade

Vimos como o texto da *Prosa do Mundo* se coaduna àquele da conferência de 1951, *Sobre a fenomenologia da linguagem*, em que Merleau-Ponty ainda trata da questão como um paradoxo entre ego e *alter ego* que deve ser superado por recurso ao corpo – e, de forma secundária mas salutar, pela fala. Se se descobre como, no “mistério de mim mesmo”, vale dizer, na constituição do corpo próprio há uma tendência à despersonalização (PM, p. 29) e à disseminação da experiência individual por sobre o sensível, é porque Merleau-Ponty passa a tratá-la como um campo. No embate com Husserl, por sua vez, acredita que a nomeada “transgressão intencional” se torna possível graças ao fato de que o sujeito que entra em relação com a alteridade é ele próprio “situado”, que ele tem um corpo a partir do qual tem experiência do outro. Tal “situação faz parte do *cogito*”, o fato de que através da condição de sujeito encarnado posso assistir à “emergência de um outro eu mesmo” (1960, p. 119). Da mesma forma na *Prosa do Mundo*, tudo consiste em compreender como a encarnação do sujeito no corpo permite comprovar a existência de outro – como a transmutação do sujeito substancializado para aquele que é um campo permite que haja a percepção duma experiência alheia. Mas tal situação ainda é vislumbrada aqui mediante o recurso à terminologia canônica da intersubjetividade; trata-se sempre da relação entre um “ego” e um “*alter ego*”, moeda de troca husserliana em voga no contexto da fenomenologia francesa, a qual serve tanto para i) invalidar as perspectivas que sob esta nomenclatura estão no lado oposto de Merleau-Ponty, como para, a partir deste posicionamento contrário, ii) propor uma nova saída para o dilema da intersubjetividade. Tal novidade parece dever-se ao fato de que o sujeito sob a definição “ego” não pode ser nem uma substância nem uma consciência, mas um sujeito encarnado, que faz parte do mundo sensível e, a partir dessa mesma situação, passa a entreter relações com outros sujeitos.

Em *O filósofo e sua sombra* a perspectiva de Merleau-Ponty quanto a este *mesmo* problema dá um salto significativo, uma vez que ali não se tratará mais de i) a partir dos dilemas da intersubjetividade tomada em sua acepção tradicional ii) para aceder a uma solução que supera esses entraves *de dentro* e, para tanto, está em uma dependência virtual com relações a eles. Doravante, não se trata mais de um impulso *interno à própria problemática* que ajuda a compreender a existência do outro, de modo a tentar renovar as alternativas com que ela é tratada. Mais que isso: é toda a questão, na medida em que versa sobre uma relação em ego e *alter ego*, que é abandonada. A solução pelo viés da encarnação, a qual devia sua urgência ao problema posto pelo enunciado da intersubjetividade em termos husserlianos, é radicalizada de modo a

comprometer todo o antigo problema que fazia aceder à ela. Em suma, deve-se renunciar à intersubjetividade como uma relação *entre subjetividades*, mesmo “encarnadas”; deve-se renunciar à própria questão. Mas, a fim de entender esse movimento expressivo no itinerário da questão do outro por entre a filosofia de Merleau-Ponty, é preciso seguir os passos de *O filósofo e sua sombra*.

Esse ensaio indaga temas vitais para o itinerário da fenomenologia. A partir do legado husserliano e para além dele, através de seu *impensado*, é preciso compreender o quanto ela é uma filosofia que motiva a passagem à uma nova ontologia, de modo que se “pensar não é possuir objetos” mas “circunscrever um domínio a ser pensado” (PH.O., p. 202), é lícito dizer que toda filosofia é também a abertura de um campo de articulações entre o discurso e as coisas – o pensamento excede a si mesmo como conjunto de teses, portanto, já que possui também um *impensado*. É na tentativa de trazer à tona isto que uma obra não pensou mas que ela deu a pensar, que é preciso examinar o papel da redução fenomenológica, bem como a possibilidade da constituição transcendental; dois temas sobremaneira caros à fenomenologia.

A redução revela o caráter fundante da filosofia, sendo sua marca distintiva a busca pelo sentido mais originário. Mas, enquanto a leitura canônica da redução – a do Husserl “transcendental”, “aquele que no presente se instala solenemente na história da filosofia” (PH.O., p. 203) – aponta a necessidade de se estabelecer um “terreno próprio” para a filosofia e, com isso, tomar do recuo do mundano, para Merleau-Ponty a redução não é um fato peremptório, já que quando a realizamos não nos posicionamos num âmbito transcendental distinto do mundo. Sua característica seria a de recomeçar, de ser um “começo continuado”, na medida em que não suspende a tese do mundo mas tem urgência dela, a urgência do recomeço. Entendamos.

A fenomenologia, tal como exposto nas *Meditações Cartesianas*, descobre o âmbito da subjetividade transcendental que é a “esfera infinita de ser de um tipo novo, enquanto esfera de uma experiência de tipo novo, a experiência transcendental” (HUSSERL, 2013, §12, p. 65), na qual se torna patente a necessidade de abandonar o paradigma realista ou naturalista do ser¹⁰⁶. É contra tal tese que Husserl empreende sua redução fenomenológica, já que não se trata de

¹⁰⁶ “A verdadeira fonte do naturalismo se encontra nisto: o naturalismo concebe a totalidade do ser sob a imagem da coisa material” (LÉVINAS, 1963, p. 32). Tal paradigma – denominado *orientação natural* – compreende o mundo, tal como os elementos que nele estão contidos, como objetos reais e existentes em torno dos quais a ciência logra conhecimento e a filosofia se faz enquanto ontologia. Segundo Lévinas “o ser é, primeiramente, objeto das ciências [...]. Contudo as ciências operam com a ajuda de um certo número de noções das quais elas não esclarecem o significado [...] Essas noções determinam a estrutura necessária de diferentes domínios do ser e constituem sua essência. A teoria do ser poderia então se alocar sob um ponto de vista de onde ela estudaria, de certo modo, *o ser enquanto ser*, considerando-lhe as categorias que são condição de sua própria existência. A teoria do ser se tornaria *ontologia*” (1963, p. 20).

interrogar um objeto existente na natureza, mas somente quanto a seu *sentido*. Tal orientação ao sentido se denomina *orientação fenomenológica* e é conquistada através deste procedimento de redução. Esta virada revela como dado mínimo de sentido um objeto que se mostra, que aparece, à consciência – um objeto intencional.

Dissemos que há um “terreno da filosofia” em referência à tese de Moura, na qual se estabelecem as bases do projeto husserliano até o momento de *Ideias I*. A redução é o dispositivo graças ao qual Husserl não incorreria no psicologismo da *Investigações Lógicas*, porquanto a subjetividade que se descreve e que deve decifrar o problema do conhecimento não pode, ela própria estar situada no mundo – ela deve ser radicalmente extra-mundana e absoluta. Pensando o papel da redução nestes termos em que Husserl a concebeu, vale dizer, como passagem a um domínio transcendental que é o da *consciência*, é possível tomar emprestado um diagnóstico de Moura com relação aos possíveis prejuízos quanto à “impossibilidade de uma redução completa” (Php, p. viii), já salientada por Merleau-Ponty em 1945 e agora, em 1958, asseverada.

Ora, se a redução tem como única motivação a necessidade de escapar do círculo vicioso na fundação do conhecimento, a subjetividade transcendental que ela desvela só pode parecer uma ‘impostura profissional do filósofo’, uma construção à qual ele é obrigado a recorrer para responder, sem contra-senso, às questões que ele mesmo colocara. Nessas condições, a subjetividade transcendental não pode ser um ‘campo de experiências inédito’, mas apenas a velha subjetividade psicológica, dogmaticamente afirmada como não-mundana. A redução não nos instala em um território *radicalmente novo* e a fenomenologia parece não ser senão uma psicologia envergonhada¹⁰⁷ [...] Apenas quando a redução é recolocada no seu papel positivo de crítica aos prejuízos da atitude natural é que se poderá ver porque ella deverá desvelar uma subjetividade apenas homônima àquela oferecida na atitude natural [...] Se a redução vai desvelar um território *novo*, é antes de tudo porque ela vai desvelar aquela subjetividade *sem exterior* que as *Meditações Cartesianas* descreverão, e que exatamente por isso terá uma “significação transcendental”. (MOURA, 1989, pp. 163; 170)

Nos termos de uma fenomenologia da subjetividade transcendental é a própria finalidade de tal filosofia que se encontra fadada ao fracasso, portanto, quando não há “terreno próprio” a se conquistar pela redução. O trabalho da constituição é barrado, já que sem a redução completa não há como tomar distância e torná-la efetivamente “transcendental”, conferir-lhe objetividade, já que o contato com um sentido prévio – do mundo, das coisas e de outrem – é permanente e irreduzível. Tal invariabilidade, com efeito, faz com que não se pense esse contato como uma relação de

¹⁰⁷ Igualmente em *Husserl: significação e fenômeno* questiona. “Afiml, o que garante que este ‘transcendental’ não seja o velho ‘psíquico’, apenas com sua fronteira expandida até abarcar a totalidade do ‘mundo’?” (MOURA, 2006, p. 41).

inteligibilidade entre eles, como um *ter consciência de*, mas que se proceda à outra espécie de atividade, o *sentir*.

A redução desvela um irrefletido que enquanto tal não pode ser tematizado e impõe dificuldade à constituição, já que “a transcendência mesma deste mundo deve guardar um sentido em relação à consciência” (PH.O., p. 205), mas, por outro lado, haveria uma consequência benfazeja nessa “impossibilidade” da redução; qual seja, a possibilidade de revelar um sentido *irreduzível*. Se no presente ensaio Merleau-Ponty procura apreender o impensado husserliano, sobretudo nos manuscritos de *Ideias II*, desde a *Fenomenologia da Percepção* sua posição quanto ao tema da redução era de rechaço. Verdade seja dita, um rechaço em prol do mundo, do irrefletido e da percepção, de maneira que a fenomenologia ainda cumpre um papel fundamental na auscultação deste sentido que é, desde já, sentido *do ser*. Trata-se, com o método fenomenológico, de *descrever* o que seja este sentido, ao invés de *explicá-lo*. Há, portanto, uma preocupação primordial com relação àquilo que é imediato e da ordem do vivido, mais aquém da abstração teórica, e que a fenomenologia teria a capacidade de perscrutar. Se “estamos condenados ao sentido” (Php, p. xiv), tal se deve ao fato de que percebemos o mundo e as coisas como já dotados de significação própria; e tal “situação” deve repousar como ponto de partida para toda filosofia, de modo que a ontologia necessita de um esclarecimento fenomenológico prévio¹⁰⁸.

A preocupação pelo sentido do ser revela um compromisso ontológico, já em 1945¹⁰⁹, no que tange à superação da atitude naturalista a partir dela mesma, da descrição dos fenômenos que ali aparecem, bem como da interdição da atitude transcendental, já que tal descrição não passa do sentido para a *origem* do sentido. Há que se fazer a fenomenologia da experiência *do mundo* mediante a impossibilidade *da* redução. Com relação à atitude natural, por exemplo, não se trata apenas de abdicar das teses em prol da descrição. São as próprias teses, em virtude de seus “embaraços” (Php, p. 86) que levam à sua subversão e a uma consideração fenomenológica do mundo. É de dentro da atitude natural que esta será superada, que ela se mostrará um construto teórico feito a partir do imediato da percepção. A psicologia natural, porquanto tem como objeto de estudo a consciência, há de levar a análise para além dos postulados do senso comum (Php, p. 72) e a “reflexão psicológica, uma vez iniciada, ultrapassa-se então por seu movimento próprio”

¹⁰⁸ “Há racionalidade, ou seja, as perspectivas se defrontam, as percepções se confirmam, um sentido aparece. Mas ele não deve ser posto à parte, transformado em Espírito absoluto ou em mundo no sentido realista” (Php, p. xv).

¹⁰⁹ Não é outro o diagnóstico de Merleau-Ponty, em nota de fevereiro de 1959, quando diz que “o que se poderia considerar como ‘psicologia’ (*Ph de la Perception*) é na realidade ontologia” (1964, p. 230). Mas, como veremos, tal ontologia não é a mesma que se reivindica nos ensaio de 1958, sendo que na primeira nota de preparação de *O visível e o invisível* resgata a importância deste texto: “Esboço de ontologia projetada como ontologia do ser bruto – e do logos. Fazer quadro do Ser selvagem prolongando meu artigo sobre Husserl” (1964, p. 219).

(Php, p. 73). Mas a consciência que se descobre pela análise psicológica não pode, por sua vez, englobar a totalidade sentido e, se é preciso superar a consciência objetiva, isto não significa que se deve advogar uma consciência transcendental, vale dizer, passar do naturado ao naturante, do constituído ao constituinte. A descrição dos fenômenos, como dissemos, aquela que não substitui o vivido por uma tese, por uma explicação, “opõe à explicitação direta e total uma dificuldade de princípio” (Php, p. 73). Assim, a constatação de que o mundo vivido não é uma conjuntura de entidades exteriores umas às outras, apreendidas através de dados sensoriais – o mundo em-si –, não permite tomar a direção contrária e subsumir a experiência de um mundo na percepção a um para-si, tornando a aparecimento de uma *Gestalt* e não de objetos isolados, por exemplo, a condição de possibilidade deste próprio mundo e de toda experiência (Php, p. 74). A fenomenologia, enquanto consideração do campo fenomenal e do sentido nascente neste, investe a um só tempo contra *atitude natural* e *atitude transcendental*.

Merleau-Ponty sempre atentou para este fato de que a fenomenologia é desde o início uma filosofia, uma investigação autêntica sobre o sentido, e não uma propedêutica para tal investigação. Tal sentido que se impõe é a necessidade de tematizar o mundo da vida, e não se veria como, após tal tematização, seria preciso passar a um âmbito transcendental em que a constituição se completasse. Talvez porque este mundo guarda um sentido em si mesmo inexpugnável e que a fenomenologia, como filosofia principiante e que possui a característica de “sempre recomeçar”, é já ela própria a filosofia. “Em um sentido, a fenomenologia é tudo ou nada” (1960, p. 118) e seu fim não é o sujeito transcendental mas o mundo. Dessa maneira, parte-se duma tese do mundo (*Weltthesis*) mais originária que o próprio saber (PH.O., p. 207), de “meu pertencimento a um ‘mundo pré-constituído’” (1960, p. 118) e irreduzível. Já que a redução tem o mérito de revelar, por sua incompletude, um irreduzível, é para ele que a descrição deve caminhar. O sucesso da redução está justamente nisto em que ela fracassa.

Ao invés de pensar a relação entre o subjetivo e o objetivo em termos de uma ambiguidade que deve ser resguarda e não dirimida analiticamente, deve-se penetrar fundo nesta antítese que, nela mesma, é insolúvel. Pois ela é apenas índice de um problema mais geral: trata-se de todo o edifício da ontologia do objeto, balizado em tais noções, o qual deve dar lugar a uma nova ontologia; uma ontologia do sensível. Assim, a filosofia nos instala numa “terceira dimensão” que torna a distinção do objetivo e do subjetivo “problemática” – é preciso ir mais fundo, já que tal distinção é “relativamente fundada, verdadeira à título derivado” (PH.O. p. 206), mais fundo que o esquema da “coisas mesmas” (*blozse Sachen*) com o qual trabalha a própria fenomenologia.

Se na *Fenomenologia da Percepção* havia já um diálogo frutífero com a fenomenologia de modo a tirar as consequências ontológicas deste método e, assim encontrar uma dimensão propícia para abordar a questão da intersubjetividade – a percepção –, agora a querela versa sobre a necessidade de se construir uma filosofia inteiramente nova: uma filosofia do sensível. É no sensível, portanto, que incorre a questão do outro.

Se a filosofia permanece no mundo significa que ela conserva algo da atitude natural – uma “verdade superior que é preciso renovar [...] há uma preparação da fenomenologia na atitude natural” (PH.O., p. 206-207) –, de certo que não seu “naturalismo” que é a ambição do em-si ou da coisa perene, ambos resultados de uma idealização tardia sobre o dado sensível. Não se trata então duma natureza no sentido kantiano, “como o conjunto dos objetos dos sentidos” (PH.O., 217), já que no sensível não entremos relações com objetos. Assim como já esboçado em *A prosa do mundo*, aqui também toda a experiência começa com o corpo, no sensível, uma vez que ele é “o campo onde meus poderes perceptivos estão localizados” (PH.O. p. 210). Para entender o quê, mais além da coisa objetiva e mais aquém do espírito, habita nesta camada pré-teorética há que partir deste lugar que é o corpo próprio. Entre meu corpo e eu mesmo não haveria distância, eles teriam que ser tomados, pelo menos por enquanto, em ecceidade já que – conforme a metáfora husserliana – se uma consciência sentisse saciedade quando o reservatório de água de uma locomotiva está cheio e calor quando suas caldeiras se acendem, nem por isso se poderia afirmar que a locomotiva é o corpo dessa consciência (PH.O., p. 210). Tal metáfora tem o mérito de mostrar como o corpo possui uma reflexividade própria, a partir de sua carne, e é o lugar de toda relação, consigo mesmo e com as coisas. Assim, quando acontece de minha mão direita tocar minha mão esquerda um vínculo se estabelece que torna suas posições reversíveis. Aquilo que é tocado e pode ser tomado como “coisa física” sempre pode revelar-se tocante e depor minha mão tocante à título de objeto. Sabe-se que ambas permaneceram o que eram e que, por um “acontecimento extraordinário”, o corpo é um organismo há um só tempo ativo e passivo. Se o sujeito for tomado como corpo, por conseguinte, é permitido explorar as consequências desta relação de reversibilidade que ele perpetra com os outros.

Para Merleau-Ponty a descrição da relação de reversibilidade “conduz a uma reabilitação ontológica do sensível” (PH.O., p. 210) uma vez que a partir dela sujeito e objeto não podem mais ser pensados separadamente; ou, o que também é estranhamente inovador, pode-se pensar algo como uma “coisa senciente” e um “sujeito-objeto”. A partir daí as coisas e o mundo “refletem minha própria encarnação e são sua contrapartida” (PH.O., p. 211), de modo que a noção de reflexão – através dessa radicalização ontológica do corpo e da percepção pelo sensível – congrega

a da intersubjetividade. Só há reflexão a partir do mundo e de outrem; a carne do sensível, como “irrelativo” de todas as “relatividades” da experiência é ela própria uma espécie de espelho para o sujeito – um espelho que, portanto, envolve o mundo.

Entenda-se: tal relação não instaura uma coincidência na experiência, de modo que a presença carnal do mundo seja sustentada por uma essência que garante a medida comum entre tocante e tocado, o vidente e o visível. A reversibilidade que se atesta aí não permite que se possa pensar numa simultaneidade entre as duas situações, pois é sempre num regime de latência e numa certa distância característicos à toda experiência que uma hora a mesma mão é tocante, noutra tocada – jamais numa identidade, sempre em *movimento*. A ontologia que é reclamada por tal experiência não é a do ser-objeto, mas do “ser-à-distância”, já que a intencionalidade envolvida na reversibilidade não necessita de uma “préordenação ou de uma teleologia transcendental” (PH.O., p. 211). Justamente o que faz com que a relação às coisas seja carnal e reversível, que não haja um véu de representação para com elas, é o que faz com que elas sejam inesgotáveis e sempre se escondam, pois não haveria como vê-las ou tocá-las *enquanto* visível ou tocado, e vice-versa. A atividade e a passividade só são experimentadas juntas através do tempo e jamais numa identidade pontual na medida em que são, por definição, *reversíveis* (e não a *mesma* coisa). Se o caráter da percepção é que as coisas estejam sempre para além e que seu sentido seja indireto, não há que pensar os entes da experiência, nesta ontologia, como necessários de um princípio ou duma finalidade que garantem sua harmonia no ser. O sensível prescinde de terceiro termo, já que ele é antes “riqueza inesgotável” (PH.O., p. 212) e não uma imensa, embora específica, quantidade de “coisas”.

Graças à reversibilidade constitutiva da experiência é possível assistir ao advento do outro no âmago do sensível. Como acontece com meu próprio corpo, o qual possui as dimensões da atividade e da passividade, quando eu aperto a mão alheia percebo ali a presença de outro homem. Merleau-Ponty salienta que nesta passagem da reversibilidade atinente ao corpo próprio para a do corpo do outro “não há nem comparação, nem analogia, nem projeção ou ‘introjeção’” (PH.O., p. 212). Qual então a circunstância desta relação assaz direta, se ela não envolve nenhum desses procedimentos? Antes de outrem existe a indagação a respeito de se a coisa mesma não seria uma “coisa solipsista”; mas, conforme as aspas do próprio Merleau-Ponty, a reversibilidade atinente ao corpo próprio – o descobrimento da reflexividade inerente ao sentir – é a mesma no que tange à intersubjetividade. Se se compreende esta possibilidade presente na definição da reversibilidade toda prova do mundo exterior já começaria com a experiência de si próprio, do tocar-se e experimentar-se. Se meu corpo já era “coisa senciente”, a coisa “solipsista”, na verdade,

já era a coisa intersubjetiva, de modo que eu e outro “somos como que os órgãos de uma única intercorporeidade”. Tudo repousa então nesta espécie de especularidade do sensível, já comentada; se bem que agora, ao mesmo tempo em que funda a imagem do eu na imagem do mundo é também o signo de uma alteridade.

Neste momento Merleau-Ponty formula a relação com o outro, a qual passa com a reabilitação ontológica do sensível a ser constitutiva de toda experiência, enquanto *intercorporeidade*, já que percebo primeiramente uma outra “sensibilidade e, a partir daí somente, outro homem e outro pensamento”. Ora, se a relação se fundamenta sobre esta percepção de uma “sensibilidade” é justo trata-la como uma relação entre corpos, uma inter-corporeidade, ao invés de inter-subjetividade. Embora este seja o *leitmotiv* merleau-pontiano desde que defende um primado da percepção, a partir do qual todo pensamento e idealidade (toda subjetividade) têm raiz no sensível, de forma que sempre deu o tom com que se deveria tratar a questão do outro (como vimos no primeiro capítulo deste trabalho), em *O filósofo e sua sombra* ele consome sua filosofia da intersubjetividade, denominando-a intercorporeidade.

A aparência de solipsismo, que com relação ao mundo era mitigada pela própria percepção já que o corpo é “condição de possibilidade da coisa”, vale dizer, não há coisa senão através da experiência – de modo que esta *solus ipse* é, na verdade, uma quimera –, é prontamente superada pela consideração do outro. “Dizer que o ego ‘antes’ do outro está só é já situá-lo em relação a um fantasma do outro” (PH.O., p. 219), de modo que só há solidão perante outrem, na condição de se estar só em relação a um contexto, o que já convoca a presença do outro em virtualidade. A camada em que não há outrem também não pode ter eu, ela é “sem ego e sem ipse”, de modo que se é possível ainda falar em solidão, não se trata da solidão do sujeito meditante, mas de uma experiência generalizada que vai direto às coisas. Isto é crucial: se há possibilidade de considerar, ainda que de maneira analítica, a experiência de maneira anônima, não é concebível pensá-la como um solipsismo.

A solidão de onde emergimos para a vida intersubjetiva não é aquela da mônada. É apenas a bruma de uma vida anônima que nos separa do ser, e a barreira entre nós e outrem é impalpável. Se há corte, não é entre eu e outro, é entre uma generalidade primordial em que estamos confundidos e o sistema preciso eu-os outros. O que “precede” a vida intersubjetiva não pode ser distinguido numericamente dela, uma vez que precisamente não nesse nível nem individuação nem distinção numérica. A constituição do outro não vem após aquela do corpo, outrem e meu corpo nascem juntos do êxtase original. A corporeidade à qual pertence a coisa é antes corporeidade em geral [...]. (PH.O., p. 220)

Derrida, em *Le toucher* (2005), vê nesta radicalização dos aspectos intersubjetivo e anônimo da experiência o signo de uma leitura “típica” e “paradoxal” por parte de Merleau-Ponty. O aspecto “típico” se dá em virtude da leitura de Husserl geralmente empregada na França da geração anterior a Derrida, aspecto contingente portanto, quanto ao problema do outro. Já o aspecto “paradoxal” concerne ao fato de que ao entrever um Husserl mais preocupado em aproximar o contato do outro àquele que tenho comigo mesmo – de modo que o outro seja não a-presentado mas intimamente aparentado a mim –, de forma displicente se cometa um ato de violência contra toda alteridade. Ao reconstituir uma intuição do outro tão imediata e direta, pontua Derrida, quanto a que tenho de mim mesmo, procede-se a uma *reapropriação* da alteridade do outro de forma cega, já que tal intuição não possui barreiras¹¹⁰. Esquece-se todo o aparato conceitual (a apresentação *indireta*, a *Einfühlung*) que faz com que Husserl seja mais “cauteloso” ao lidar com tal tema. Nesse sentido o fenomenólogo alemão permanece sempre um “modelo de vigilância. É necessário zelar pela alteridade do outro” (DERRIDA, 2005, p. 191), de modo que que ela nunca se faça presente a uma intuição original. O pensamento de Merleau-Ponty

se expõe a uma necessidade antagônica [...]. Husserl, por outro lado, em nome da fenomenologia e fidelidade fenomenológica, prefere trair a fenomenologia (o intuicionismo do princípio dos princípios¹¹¹) a transformar apresentação indireta em apresentação direta, o que ela nunca vai ser – o que reapropriaria a alteridade do *alter ego* dentro da propriedade do “meu Ego”. (DERRIDA, 2005, p. 192).

É isto que Derrida não pode aceitar, visto que a experiência de si, do próprio corpo (a unidade psico-fisiológica que também perpetra a descrição na 5ª *Meditação Cartesiana*), é diferente da experiência de um corpo alheio e o “acesso que outros tem sem introjeção aos seus

¹¹⁰ Voltamos ao motivo scheleriano que está no bojo das primeiras investigações sobre o tema em Merleau-Ponty? Ali o problema estava em pensar como, numa indiferenciação total poderia surgir um sujeito. Mas isto se dava porque a indiferenciação era um dos lados da moeda do dilema intersubjetivo visto como uma alternativa entre sincretismo e individualidade totais. Em *A prosa do mundo* é patente como não seria preciso advogar uma indiferenciação a fim de se sustentar a relação intersubjetiva, mas demonstrar como a intersubjetividade e a própria subjetividade – vale dizer, os polos que parecem estar em jogo – emergem de um fundo sistemático de sentido que, em vistas disso, liberta do problema de se pensar como i) a partir do indiferenciado ii) surge o sujeito. Na relação caracterizada diacriticamente os termos em questão não se diferenciam do sistema, senão negativamente, o que significa que possuem o sistema inteiro neles – através deles. Cabe agora voltar à questão: à altura de *O Filósofo e sua Sombra*, seguindo uma leitura de Husserl que, como vimos, não é amplamente aceita, toda inflexão que antevimos ocorrer no período na fenomenologia da linguagem quanto à apreensão do outro se anularia em vista de um retorno ao motivo Scheleriano? Cremos que não na medida em que neste texto Merleau-Ponty substitui os termos em jogo: tratar-se-á não de pensar a articulação entre i) generalidade e ii) individualidade, mas entre i) generalidade e ii) intersubjetividade.

¹¹¹ Refere-se ao §24 de *Ideias I*, no qual consta que todo dado de sentido tem sua origem numa intuição e é, para tanto, um dado intuitivo. “Toda intuição doadora originária (em sua realidade corporal por assim dizer) deve ser simplesmente recebida como ela se dá, mas também sem ultrapassar os limites nos quais ela se dá” (HUSSERL, 1950, p. 78).

corpos, eu posso ter – aos seus respectivos corpos próprios – apenas por introjeção ou apresentação” (2005, p. 190).

É justo compreender que em Merleau-Ponty a experiência elementar do corpo próprio é aquela que envolve uma exterioridade, abordada primeiro, conforme vimos no itinerário de *A prosa do mundo* e *O filósofo e sua sombra*, em relação às coisas do mundo. Tal experiência é aquela que envolve uma percepção e um percebido de maneira inextrincável, sendo que eles continuamente trocam de lugar sendo isoláveis apenas abstratamente. Tal experiência originária do sujeito encarnado, portanto, não é a duma interioridade mas de uma abertura, através da percepção ou da fala – e do pensamento –, a um sentido. Já a experiência que Derrida denomina como apresentação originária, vale dizer, o conteúdo intuitivo que figura ao sujeito, é intransferível. cremos que a tentativa de seguir o texto husserliano, malograda segundo Derrida, levou Merleau-Ponty à afirmações explicitamente contrárias à letra de Husserl. Sem entrar no mérito da questão se Merleau-Ponty consegue, de fato, retomar o “impensado” – este sim, transcendente à letra e a obra de forma positiva – husserliano, compreendemos que o maior mérito deste ensaio é abdicar do problema da intersubjetividade em sua acepção corriqueira, a fim de enuncia-lo outramente. Desse modo, a intersubjetividade não trata do elo possível entre Ego e *alter* Ego, mas entre sujeitos encarnados numa mesma estrutura sensível – uma mesma intercorporeidade – ela mesma elevada ao caráter de um mundo, ao estatuto do *real*.

Seguindo a especificidade teórica de Merleau-Ponty é possível entender os argumentos sobre a existência do outro contidos neste ensaio. Diferentemente da *Fenomenologia da Percepção*, não há uma dimensão solipsista inultrapassável da experiência – o viés do cogito tácito ou da existência vivida a partir duma perspectiva –, de modo que a intersubjetividade é o único nível em que pode figurar um Eu, já inserido num sistema que conta com o outro como partícipe. Aqui *egoísmo* e *altruísmo* têm um fundo comum, estão sobre um “fundo de pertencimento ao mesmo mundo” (PH.O., p. 220-221). Julgamos este fato possível porque neste texto Merleau-Ponty nega a questão da intersubjetividade e a substitui pela da intercorporeidade (PH.O., p. 214). Se jamais posso pensar o pensamento de outro homem – posso no máximo pensar *que* ele pensa e que possui uma presença a si como a minha, mas isto seria uma “introjeção” – ao contrário *posso ver que ele vê* e nesta relação não há embotamento de uma visão pela outra, uma visão primária (eu) e outra subordinada (outro).

Pela sensibilidade elevada ao grau de *arche* ou de estrutura ontológica do mundo, torna-se possível a relação sem cair nas aporias da intersubjetividade. Mas é preciso ajustar o que se entende

aqui por sensível. Já dissemos que ele não é um objeto, nem uma ideia geral, tal como princípio ou essência; de maneira geral “o” sensível é a “forma universal do ser bruto”, portanto contém todas as experiências, mas só existe *enquanto* experiência, enquanto retomada e criação a partir deste ser bruto. De maneira precisa o sensível “não é somente as coisas, é também tudo o que ali se desenha, mesmo em concavidade, tudo o que deixa ali seu traço, tudo o que ali figura, mesmo à título de desvio e como uma certa ausência” (PH.O., p. 217)¹¹²

¹¹² Trata-se, de acordo com Ferraz, de uma concepção de ser “renovada” que “inclui possibilidades internas de organização, não no sentido de alternativas lógicas abstratas, mas no sentido de *latências estruturais* que, embora *não sejam dados positivos atuais*, ajudam a compor o campo da experiência” (FERRAZ, 2009, p. 279).

Conclusão

Como vimos a aceção mais corriqueira do problema da intersubjetividade é proveniente dos escritos de Husserl. Ela perfaz-se com uma relação possível entre Ego e *alter* Ego, trabalhada tanto sob o viés de pensar o outro, como de percebê-lo. Se Merleau-Ponty consegue dar novo impulso a tal questão é porque passa a concebê-la em termos de intercorporeidade. Na tentativa de recuperar o impensado de Husserl e por ele não tematizado – apenas sugerido – a circularidade entre meu corpo, as coisas e o mundo revelaria desde já um estofo ontológico comum à toda experiência, uma constituição intersubjetiva do real. Merleau-Ponty assim teria o mérito de pensar Husserl para além dele mesmo, para além do que o fundador da fenomenologia escreveu. Tal feito, reconhecido por Lévinas¹¹³, rejeitado por Derrida¹¹⁴ e ponderado por Richir¹¹⁵, serviu de forma dupla ao nosso trabalho: ao tempo em que estabelece as bases para a compreensão da intersubjetividade, como um problema que parte do *cogito* em busca do *alter*, matiza esta posição inicial em prol duma concepção propriamente merleau-pontiana da questão.

Assim, Merleau-Ponty reconhece que não há relação possível se conservamos alguma dimensão de prioridade ao *cogito*, mesmo que ela seja apenas uma face da moeda, que deve ser

¹¹³ “Não se saberia admirar suficientemente a beleza sutil das análises oferecidas pela obra de Merleau-Ponty desta encarnação original do espírito, onde a natureza revela sua significação nos movimentos essencialmente significantes – isto é, expressivos – isto é, culturais – do corpo humano, indo do gesto à linguagem, à arte, à poesia e à ciência; onde a natureza revela sua significação (ou sua alma?) na Cultura. Seu encaminhamento próprio terá permitido ao filósofo francês dizer o não-dito – ou ao menos o não impresso – do pensamento husserliano, pensamento cujas ‘possibilidades’ exigem em toda parte – malgrado a aparente imobilidade ou repetição das teses principais – ouvidos atentos” (LÉVINAS, 1997, p. 135-136).

¹¹⁴ Há, de fato, resistência de Husserl para estender a reflexividade do tocar para a visão, quando diz em *Ideias II* que na relação com o “Objeto puramente constituído de forma visual não temos comparação [com o toque]. Para ser preciso, às vezes se diz que o olho está, por assim dizer, em contato com o Objeto ao lançar seu olhar sobre ele. Mas imediatamente sentimos a diferença. Um olho não pode aparecer para a própria visão, e não é o caso das cores que podem aparecer visualmente no olho como sensações localizadas (e, com feito, visualmente localizadas correspondendo às várias partes de sua aparência visual) seriam o mesmo que aquelas atribuídas ao objeto na apreensão da coisa externa visível e Objetificada em suas características” (HUSSERL, 1988, § 37, p. 155). Assim, o tocante-tocado não poderia dar ensejo ao visível-vidente merleau-pontiano, conforme Derrida, permanecendo esta passagem, por via disso, “metafórica”. É duma “virada retórica” (DERRIDA, 2005, p. 187) que se serve Merleau-Ponty em vias de legitimar sua reabilitação ontológica do sensível, porquanto que não se poderia passar 1) do sentido “carnal” (*leibhaft*) da coisa, ou seja, sua percepção “em presença” ou “em sua carne”, 2) para o “carnal” tocante ao corpo próprio e 3) encontrar nisto um elemento comum generalizado. Quando Merleau-Ponty diz que o *leibhaft* husserliano da coisa percebida é semelhante ao do corpo – “a carne do sensível, este grão serrado que detém minha exploração, este optimum que a termina, refletem minha própria encarnação e dela são a contraparte” (PH.O., 211) – estaria forçando o pensamento e a letra de Husserl; em suma, para Derrida, não se passa da *leibhaft* husserliana a uma *carne do mundo* e, daí, à ontologia do sensível.

¹¹⁵ “Se Merleau-Ponty é husserliano, é numa infidelidade fecunda” (RICHIR, 1982, p. 136). Ainda que o motivo da fenomenologia ali prossiga, após Husserl, já que todo ser e todo pensamento são apreendidos na fenomenalidade dos fenômenos, no campo fenomenal, haveria uma pressão no sentido da intersubjetividade que não se encontra no primeiro – uma “generalização abusiva da relação intersubjetiva” (RICHIR, 2001, p. 191) –, pois em Husserl o corpo do outro é a-presentado e nunca diretamente apresentado.

temporalizada para coexistir com um fundo comum de contato com outrem, atestado pela percepção tal como era compreendida na *Fenomenologia da Percepção*. Em *O filósofo e sua sombra* se torna manifesto como o *cogito* é responsável por minar a relação, porquanto se há uma dimensão de contato consigo mesmo que não passa pela experiência da reversibilidade – pelo mundo e pela alteridade –, outrem igualmente terá que ser abordado ou questionado quanto à esta faceta subjetiva da experiência. Mas, “se outrem deve existir para mim, é preciso que seja primeiro abaixo da ordem do pensamento” (PH.O., p. 214-215), de modo que a intersubjetividade se inicia nos corpos, por uma prova ontológica desse tecido corpóreo compartilhado: “meus sensíveis”, afirma Merleau-Ponty, “fazem de minha corporeidade a prova do ser” (PH.O., p. 215). O exame desse tecido intercorpóreo é o exame de seu elemento – a carne –, sendo que somente a partir dele se poderá pensar um lugar adequado ao *cogito*, já que se a relação entre eu e outro deixa de ser inter-subjetiva para ser inter-copórea, ele não tem ali um papel determinante. Caberia realizar tal investigação, desta vez no *Visível e o invisível*, de modo a avaliar o alcance das teses de Merleau-Ponty sobre o assunto.

Seguindo o viés merleau-pontiano de tratar tal questão até a reabilitação ontológica do sensível que defende no ensaio em homenagem a Husserl, em 1958, é possível concluir que a intersubjetividade passa a ser um pseudo-problema; que, nos termos em que é formulado pela tradição, figura como uma questão intratável. Contudo, compreendemos que o autor permite que cheguemos à tais conclusões – ainda que na forma, ela mesma, de uma questão e não duma resposta – sobretudo mediante o debate interno à sua própria obra. Com efeito a questão acerca do outro em filosofia e teoria contemporâneas é sondada por Merleau-Ponty também ao longo de um imenso debate com as ciências humanas, o estruturalismo, a psicologia, etc. Com relação a linguística, notamos que tal diálogo é deveras frutífero na medida em que Merleau-Ponty realiza uma espécie de transgressão quanto a seu objeto de estudo e terreno de análise. A teoria de Saussure permite ao fenomenólogo rever e aprofundar suas teses em torno do dado percebido e, doravante, à intersubjetividade constituída a partir do âmbito sensível. Portanto, é com a característica de um “corte teórico” que tentamos abordar o problema da intersubjetividade e nos aproximar das maiores inflexões filosóficas que sofre.

Um fio condutor, para tanto, precisou ser seguido, sendo que é possível notar como tal questão – ela mesma de âmbito contemporâneo e em debate com sua formulação em Husserl – revela uma tensão interna à obra de Merleau-Ponty; da descrição da percepção às teses sobre o sensível, passando pela linguagem. Sob certo ponto de vista, este fio condutor que pode ser lido no liame de sua obra traça o caminho entre uma fenomenologia que trata da questão da

intersubjetividade à uma ontologia que reformula tal questão em termos de intercorporeidade. Há, desde já, um duplo aspecto do caminho traçado como notamos. De maneira negativa ele abandona o debate da intersubjetividade na medida em que ele se constrói como uma relação entre sujeitos. Ainda que em 1945, época da defesa de um primado da percepção, procure-se deslocar o sentido de tal questão de uma relação entre consciência para uma relação entre corpos, notávamos no bojo de sua obra (ainda que retrospectivamente o próprio autor forneça autocríticas que auxiliem em fundamentar tal tese) uma tensão. Tal problema pode ser observado justamente ao abordar todo o edifício da *Fenomenologia da Percepção* em vista do tema da intersubjetividade; é então que julgamos haver uma oscilação no vínculo entre eu e outrem que salvaguarda o caráter subjetivista de tal relação – sendo necessário pensar a intersubjetividade como estrutura que se constrói mediante um terceiro termo. Ali o aparato conceitual e o mecanismo da obra que intendem resguardar uma ambiguidade fundamental à tal questão, ambiguidade esta insuperável e que permite ver de forma conjunta – na temporalidade – o aspecto individual e anônimo da experiência, levam à intersubjetividade a se basear num impasse: há, para além do caráter imediato e, presume-se, pré-subjetivo do percebido uma faceta de individuação inultrapassável. Trata-se, como vimos, do *cogito* tácito. Pois bem, o salvaguardo desta dimensão de relação a si antes do mundo, de outrem e da linguagem, se permite abdicar da consciência transcendental como critério para se fazer a análise e compreender como há um sentido imanente ao percebido e à percepção, instaura contudo um empecilho para pensar a relação entre corpos ou entre os “sujeitos” de percepção.

Já a posição que inaugura a última ontologia de Merleau-Ponty – uma ontologia que deve ser investigada de forma detida, a partir sobretudo do manuscrito de *O visível e o invisível* e das notas inéditas de trabalho, a fim de se mapear o caráter da intersubjetividade ali contida – é detentora de um pensamento radical sobre a questão do outro. Pode-se dizer que ao mesmo tempo o outro está no horizonte das preocupações de Merleau-Ponty acerca da percepção, da linguagem, de suas relações que sustentam a história e permitem pensar uma nova concepção de natureza¹¹⁶, vale dizer, ao mesmo tempo em que ele é a *finalidade* de grande parte da teoria de Merleau-Ponty, ele é também sua *condição*, visto que desde a época do primado da percepção até as teses ontológicas finais a relação entre eu e outro é fundante. Há uma camada intersubjetiva prévia, um fundo comum de coexistência que permite pensar a vida e o saber.

¹¹⁶ No curso sobre *A natureza* Merleau-Ponty pensa a experiência de um corpo com seu entorno (*Umwelt*) de modo a ver ali também o trabalho inaugural do sensível, o qual faz-se mediante a reversibilidade das perspectivas. A relação reversível das mãos que se tocam ocorre porque “elas são espelho uma da outra [...] mesma coisa com o acoplamento de minha mão e da mão do outro: meu esquema corporal como animal de condutas vive à distância no vivente exterior. Há entre eles uma relação carnal, uma extensão do narcisismo do corpo” (MERLEAU-PONTY, 1995, p.287).

Nossa relação com a verdade passa pelos outros. Ou bem nós vamos à verdade com eles, ou não é à verdade que vamos. [...] Enquanto vivemos com os outros, nenhum julgamento nosso sobre eles é possível que nos exima e os coloque a distância. O *todo é vão*, ou o *todo é mal*, assim como o *todo é bom*, que só se distingue deles com dificuldade, não pertence à filosofia. (MERLEAU-PONTY, 1997, pp. 39; 49)

Mas é preciso ponderar a construção de tal filosofia sobre esse fundo comum; pois o que deve estar sempre presente nas pesquisas sobre intersubjetividade, além daquilo que é *comum*, é a permanência daquilo que é *estranho*. Cabe perguntar, como o fez Lévinas, se a abordagem ontológica não seria, ao invés do ponto máximo de defesa das relações – uma ode ao outro –, aquilo que põe em xeque toda alteridade. Tome-se a descrição merleau-pontiana: a passagem da reversibilidade tocante-tocado respectiva às mãos do corpo próprio para uma reversibilidade dos corpos entre si – quando aperto a mão de outrem e, subitamente, percebo-me corpo e percebo-o sujeito. Lévinas entrevê neste recurso que permite um acesso direto entre eu e outrem, sem terceiro termo ou qualquer véu de obscuridade, o fracasso da filosofia da alteridade merleau-pontiana – ademais, o fracasso de toda e qualquer filosofia. Pois é nesse ponto comum e ontológico, a saber, a carnalidade atinente aos corpos e aos sujeitos que emergem dela, que a figura do outro perde todo o sentido e passa a ser subsumida àquilo que se chama de *mesmo*. Noutras palavras, é numa relação de *conhecimento* que a intersubjetividade tal como Merleau-Ponty a entrevê pode tomar forma, tendo como ponto básico e crucial que se admita um elemento comum a eu e outrem e que torne possível a relação. Ora, tal relação não se dá com vistas a uma alteridade autêntica, a qual apenas pode se dar de forma ética – e, tal como Lévinas a descreve, pela absoluta ausência do outro¹¹⁷. Quando comenta Merleau-Ponty, tanto em *De l'intersubjectivité* como em *De la sensibilité* (este último extrato pertence a uma fala em homenagem a Alphonse de Waelhens), a indignação parece ser a mesma:

Na teoria fenomenológica da intersubjetividade é sempre o *conhecimento* do *alter ego* que rompe o isolamento egológico. Mesmo o valores que revestem o *alter ego* e se atribuem a ele repousam sobre um saber prévio [...] Ignorância e esquecimento tanto em Husserl como em Merleau-Ponty do enigma sensação-sentimento, ainda mais misterioso no visual, o qual, *desvelamento* por excelência, abertura plenamente teórica sobre o *ser*, controla-o na síntese, engloba e totaliza universalmente; além dos horizontes abertos do dado, apreende e conceitualiza mais ser do que as mãos poderiam empunhar (LÉVINAS,

¹¹⁷ Em *Totalidade e infinito* Lévinas defende que “a compreensão do ser em geral não pode *dominar* a relação com Outrem. Esta comanda aquela. Não posso subtrair-me à sociedade com Outrem, mesmo quando considero o ser do ente que ele é. A compreensão do ser exprime-se já no ente que ressurgue por detrás do tema em que ele se oferece. Este ‘dizer a Outrem’ – esta relação com Outrem como interlocutor, esta relação com um ente – precede toda a ontologia, é a relação última no ser. A ontologia supõe a metafísica” (LÉVINAS, 1989, p. 34-35).

1997, pp. 138; 153). Pode-se desde então se perguntar sobretudo se uma tal ‘relação’ – a relação ética’ não se impõe através de uma *separação radical* entre as duas mãos que precisamente não pertencem ao mesmo corpo, nem a uma hipotética e somente metafórica intercorporeidade. É essa radical separação – e toda a ordem ética da sociabilidade – que nos parece *significada* na nudez do rosto iluminando a face do homem, mas também na expressividade de todo seu ser sensível, mesmo na mão que se aperta. (p.139).

Assim, é numa concepção a respeito da alteridade radical¹¹⁸ que parece algumas das filosofias que sucedem Merleau-Ponty, notadamente anti-fenomenológicas naquilo em que o crivo fenomenal, justamente por levar às coisas mesmas, perde de vista o outro. Derrida, por sua vez, desenvolve sua crítica às “metafísicas da presença” alocando no cume deste prejuízo o método fenomenológico. A estrutura intuitiva da fenomenologia terminaria por aniquilar toda forma de alteridade, já que é numa estrutura de presença que o sentido – o percebido, a significação, o sensível – é apreendido. Leia-se sua indignação:

eu não sei o que é percepção e não acredito que existe algo como uma percepção. Percepção é precisamente um conceito, um conceito de uma intuição ou de um dado originário da coisa mesma, presente a si mesma em seu significado, independente da linguagem, do sistema de referência. E acredito que a percepção é interdependente do conceito de origem e de centro; e, conseqüentemente, tudo o que vale para a metafísica da qual falei vale também para o conceito mesmo de percepção. Não acredito que haja percepção” (DERRIDA, 1970, p. 271).

Creemos que se tal argumento pode valer contra a *Fenomenologia da Percepção*, por ali o sentido do percebido envolver uma estrutura de presença que o aproxima da intuição husserliana, o mesmo não vale contra a teoria que se segue a esta obra. Mais que isso, é possível entrever em Merleau-Ponty a superação da “metafísica da presença” antes que esta estivesse formulada por Derrida. Em sua última obra fica clara necessidade de superar o postulado do ob-jeto como aquilo que é apreendido no fenômeno; o percebido passa a ser uma figura ou um desvio sobre um nível que, ele mesmo, é impercebido e está *entre* os objetos (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 243). Assim, a *ausência* passa a ter um sentido, pois na medida em que ela não é “apenas um positivo *ausente*”, vale dizer, um “possível” (1964, p. 305), deverá compor o fenômeno e romper com sua estrutura de presença ou de ob-jetidade. Não se trata, para tanto, de uma “anti”-metafísica da presença que

¹¹⁸ “As diferenças – eis a troca regulada. Mas que é que desregula a troca? Que é que não se negocia? Que é que não entra no contrato, no jogo estrutural das diferenças? Que provém da troca impossível? Onde a troca é impossível, há o terror. Qualquer alteridade radical é, portanto, o epicentro de um terror. Daquele que ela exerce no mundo normal por sua própria existência. Daquele que o mundo exerce sobre ela, aniquilando-a” (BAUDRILLARD, 1995, p. 135). Baudrillard indaga o quanto a dialética, de Hegel à fenomenologia francesa, faz uma “apologia da diferença” que aniquila toda alteridade. Como um truque de prestidigitação a dialética das consciências ou dos corpos parece incorporar a diferença quando na verdade à subsume em prol do mesmo.

postula a ausência irremediável de todo fenômeno, mas de marcar os limites dessa noção ao admitir, contra um positivo “diante de nós”, *outras formas de presença*, algo como uma “quase-presença” ou “vazios específicos” (1964, p. 292). Propomos, desde já, que há uma noção de *diferença* em filigrana nas análises de Merleau-Ponty deste período. O autor parece articular a relação entre o mesmo e o outro tendo como base o “desvio” (*écart*), que teria o condão de sustentar o vínculo sem, para isso, apagar a individualidade e a alteridade da experiência. Se há espaço para a consideração da individualidade aqui, um lugar para o *cogito*, mesmo que não seja aquele tradicional na filosofia da intersubjetividade, tal dimensão de subjetividade deverá ser tratada como uma articulação inerente à carne – tratar-se-á de um *cogito* carnal ou vertical que congrega o mundo e a alteridade em si mesmo.

Mas este trabalho, na medida em que ele poderá tomar conhecimento da dimensão significativa que em *O visível e o invisível* compreende a questão do outro, ainda está por ser feito.

Bibliografia

Obras do autor:

MERLEAU-PONTY, M. *Éloge de la Philosophie et autres Essais*, Paris: Gallimard, 1997

_____. *La Nature: notes de cours du Collège de France*, Paris: Seuil, 1995

_____. *La Prose du Monde*, Paris: Gallimard, 1969

_____. *La Structure du Comportement*, Paris: PUF, 1967

_____. *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Genebra: MetisPresses, 2011.

_____. *Le Primat de la perception*, Paris: Verdier, 1996

_____. *Le Visible et le Invisible*. Paris: Gallimard, 1964

_____. *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de Cours 1948-1952*, Grenoble; Cynara, 1988

_____. *Parcours II*, Lagrasse: Verdier, 2000

_____. *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard, 1963

_____. *Résumés de cours, Collège de France 1952-1960*, Paris: Gallimard, 1968

_____. *Sens et non Sens*, Paris: Gallimard, 1997

_____. *Signes*, Paris: Gallimard, 1968

Outras obras:

BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble: Millon, 1991

BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*. Campinas: Papirus, 1996.

BENVENISTE, Émile. "Da subjetividade na linguagem", em *Problemas de linguística geral I*. 2ª Ed. Campinas: Editora da Unicamp; Pontes 1988.

- BLANCHOT, Maurice. “Le discours philosophique”. Em: *Maurice Blanchot et la Philosophie*. Paris: PUF, 2010.
- BONAN, Ronald. *La prose du monde: la perception d’autrui et le dialogue*. Paris: Ellipses, 2002
- _____. *La dimension commune I: Le problème de l’intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris: L’Harmattan, 2001
- DERRIDA, Jacques. *On touching. Jean-Luc Nancy*. California: Stanford University Press, 2005.
- _____. “Structure, sign and play in the discourse of the human sciences” in *The Structuralist Controversy*. Baltimore: John Hopkins Press, 1970.
- DESCARTES, René. *Entretien avec Burman*. Paris: Vrin, 1975.
- DESCARTES, René. *Meditações de Filosofia Primeira*. Ed. Bilíngue. Tradução Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.
- DESCOMBES, Vincent. *Lo mismo y lo otro*. Madrid: Ediciones Catedra, 1988.
- DUPOND, Pascal. *La réflexion charnelle: la question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Ousia, 2004.
- FERRAZ, Marcus Sacriani. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papirus, 2009.
- GADET, Françoise. *Saussure: une Science de la langue*. Paris: PUF, 1987
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis, Vozes, 1992
- HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas*. Trad. Pedro S. Alves. SP???: Forense, 2013.
- _____. *Méditations cartésiennes*. Trad. G. Peiffer et E. Lévinas. Paris: Vrin, 1953.
- _____. *Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pures. Tome premier: Introduction générale a la phénoménologie pure*. Trad. Paul Ricoeur. Paris: Galimard, 1950.
- _____. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second Book: studies in the phenomenology of constitution*. Trad. R. Rojcewicz; A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

_____. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenologia transcendental*. Mexico: Folios Ediciones, 1984.

HYPPOLITE, Jean. *Études sur marx e Hegel*. Paris: Marcel Rivière e Cie, 1955.

_____. *Figures de la Pensée Philosophique II*. Paris: PUF, 1971.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Hors Sujet*, Paris: Le Livre de Poche, coll. Biblio-essais, 1997.

MADISON, Gary. “Did Merleau-Ponty Have a Theory of Perception?” in *Merleau-Ponty, Hermeneutics and Postmodernism*, edited by T.Buschand; T.Gallagher Albany: State University of New York Press, 1992.

MARION, Jean-Luc. “L’ego altère-t-il autrui? A solitude du cogito et l’absence d’alter ego”. In: *Questions cartésiennes I*, Paris: PUF, 1991

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella; Edusp, 1989.

_____. *Racionalidade e crise: Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial / Edufpr, 2001

_____. “Husserl: significação e fenômeno”, em *Dois Pontos*, 3.1, 2006, pp. 37-61.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e experiência. Ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de janeiro: Editora UNESP, 2006

PEILLON, Vincent. *La tradition de l’esprit – Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, Paris: Edittions Grasset & Fasquelle, 1994

SARTRE, Jean-Paul. *La Transcendance de l’ego: esquisse d’une description phénoménologique*. Paris: Vrin, 1966.

_____. *Qu’est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, 1948.

RICHIR, Marc. “Le sens de la phénoménologie dans le Visible et l’Invisible”, in *Esprit* N°6 : Maurice Merleau-Ponty, Paris, juin 1982, pp. 124-145.

_____. “La phénoménologie de Husserl dans la philosophie de Merleau-Ponty – Questions phénoménologiques”, in *Philosophe en français*. Paris: PUF, 2001, pp. 183-200.

RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1980

SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*, Paris: Payot, 1955

SAINT-AUBERT, Emmanuel. *Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris : VRIN, 2005

THIERRY, Yves. *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles: Ousia, 1987

LAWLOR, Leonard. *Essence and Language: the rupture in Merleau-Ponty's Philosophy*, In: "Essays in celebration of the founding of the organization of phenomenological organizations". Ed. CHEUNG, Chan-fai, Ivan Chvatik, Ion Copoeru, Lester Embree, Julia Iribarne Hans Rainer Sepp. Web Published at www.o-p-o.net, 2003.

WAELEHENS, Alphonse. "Une philosophie de l'ambiguïté". In: *La structure du comportement*. Paris: PUF, 2009